

درجہ عالیہ کی مشکل ترین کتاب کی آسان ترین شرح

مسک الملح

لِحَلِّ

التوضیح والتلویح

اغراض شارح
کی وضاحت

تشریح

ترجمہ

معارف و
مفہومات

مؤلف

استاذ العلماء حضرت مولانا شیخ عبدالرحمن بن جامی
دامت برکاتہم العالیہ
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم رحیمیہ ملتان

مڈلبرج جامعہ مفصّلہ لبنات الاسلام جنگ پور مظفر گڑھ

ادارۃ التصنیف

جامعہ مفصّلہ لبنات الاسلام جنگ پور مظفر گڑھ فون: 425322



ناشر: مولانا محمد مریمین صاحب

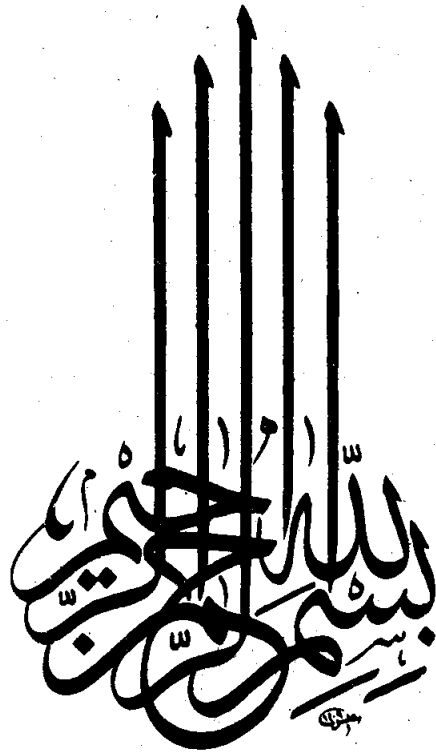
Mobile - 0300-7307166



تمام فنون کے کتب ہمارے ویب سائٹ اور پلے سٹور سے فری ڈاؤن لوڈ کریں۔ ہم روزانہ کی بنیاد پر اس میں مزید نئے کتب شامل کر رہے ہیں نئے شامل شدہ کتب لیے روزانہ ہمارے پلے سٹور اور ویب سائٹ کو باقاعدگی سے چیک کیا کریں۔

اپنی کتاب کو ہمارے ویب سائٹ پر شائع کرنے کے لیے رابطہ کریں

منطق	خطبات	تفاسیر
معانی	سیرت	احیث
تصوف	تاریخ	فقہ
تقابل ادیان	صرف	سوانح حیات
تجوید	نحو	درس نظامی
نعت	فلسفہ	لغت
تراجم	حکمت	فتاوی
تبلیغ و دعوت	بلاغت	اصلاحی
تمام فنون	مناظرے	آڈیو درس



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جملہ حقوق بحق مؤلف محفوظ ہیں

- نام کتاب : مسک الملیح لحل التوضیح والتلویح
- افادات : حضرت مولانا الشیخ عبدالرحمن جامی صاحب مدظلہ
- نظر ثانی : مولانا محمد مرسلین صاحب، مولانا منیر احمد صاحب
(مدرسین جامعہ تحسین القرآن نونہ نقشبند کالونی ملتان)
- ناشر : جامعہ حفصہ لبنات الاسلام مظفر گڑھ
- اشاعت سادس : فروری 2006ء
- کمپوزنگ : مولانا عبدالرحمن مکی قلندری
- زیر اہتمام : مولوی سعد الرحمن صاحب، مفتی عمر فاروق صاحب
- سرورق : الممتاز گرافکس بیرون بوہڑ گیٹ ملتان فون: 4541760

ملنے کا پتہ

مدرسہ تعلیم القرآن عونہ شیر شاہ روڈ ملتان

عتیق اکیڈمی ملتان، کتب خانہ مجیدیہ، مکتبہ حقانیہ، مکتبہ امدادیہ ملتان

مکتبہ سید احمد شہید لاہور، مکتبہ رحمانیہ لاہور، مکتبہ علویہ کبیر والا

مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ، کتب خانہ رشیدیہ راولپنڈی

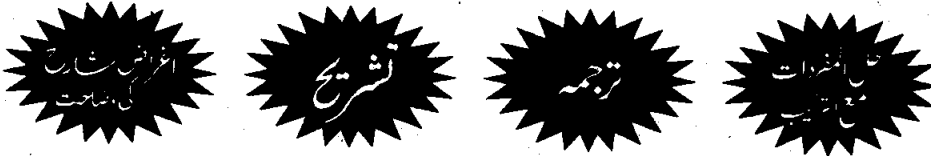
المظاہر کتب خانہ کوٹ ادو، اسلامی کتب خانہ ملتان، مکتبہ فتحیہ نواب شاہ

درجہ عالیہ کی مشکل ترین کتاب کی آسان ترین شرح

مسکات المصابیح

لِحَلِّ

التَّرْصِيعِ وَالتَّلْوِيعِ



مؤلفہ

استاذ العلماء حضرت مولانا شیخ محمد رحیم الرحمن جامی
برکات نسیم عالیہ
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم رحیمیہ ملتان

مڈلبرج جامعہ مفصّلہ لبنات الاسلام جنگ موڈ مظفر گڑھ

ادارۃ التصنیف

جامعہ مفصّلہ لبنات الاسلام جنگ موڈ مظفر گڑھ فون: 425322



ناشر: مولانا محمد مریم سلیم صاحب
Mobile: 0300-7307166

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جملہ حقوق بحق مؤلف محفوظ ہیں

نام کتاب : مسک الملیح لحل التوضیح والتلویح
 افادات : حضرت مولانا الشیخ عبدالرحمن جامی صاحب مدظلہ
 نظر ثانی : مولانا محمد مرسلین صاحب
 ناشر : جامعہ حفصہ لبنات الاسلام مظفر گڑھ
 اشاعت سادس : فروری 2006ء
 کمپوزنگ : مولانا عبدالرحمن مکی قلندری
 زیر اہتمام : مولوی سعد الرحمن صاحب، مفتی عمر فاروق صاحب
 سرورق : الممتاز گرافکس بیرون بوہڑ گیٹ ملتان فون: 4541760

ملنے کا پتہ

مدرسہ تعلیم القرآن عونہ شیر شاہ روڈ ملتان

ادارہ اشاعت الخیر بیرون بوہڑ گیٹ ملتان، مکتبہ علمیہ قصہ خوانی بازار پشاور

عتیق اکیڈمی ملتان، کتب خانہ مجیدیہ، مکتبہ حقانیہ، مکتبہ امدادیہ ملتان

مکتبہ سید احمد شہید لاہور، مکتبہ رحمانیہ لاہور، مکتبہ علویہ کبیر والا

مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ، کتب خانہ رشیدیہ راولپنڈی

المظاہر کتب خانہ کوٹ ادو، اسلامی کتب خانہ ملتان، مکتبہ فتحیہ نواب شاہ

فہرست مضامین

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	مضامین	نمبر شمار
۷۷	افتتاح غریب کی وجوہات	۲۷	۸	اشتباہ	۱
۷۸	اضمار قبل الذکر والا اعتراض	۲۸	۹	کلمات افتتاحیہ	۲
۷۹	لفظ کلم کی تحقیق و اعتراضات و جوابات	۲۹	۱۲	دعائیہ کلمات	۳
۸۶	حمد و شکر کی تعریف	۳۰	۱۳	تقریظات	۴
۸۸	ہواؤں کی تحقیق و سوال و جوابات	۳۱	۲۱	پیش لفظ	۵
۸۹	محمد کو شجرہ کے ساتھ تشبیہ دینے پر سوال و جوابات	۳۲	۲۲	مقدمہ الکتاب	۶
۹۳	علم الکلام اصول فقہ علم فقہ کے مراتب کا بیان	۳۳	۲۸	حل المفردات	۷
۹۵	احکام شریعت کی قصر کے ساتھ تشبیہ کی وضاحت	۳۴	۲۹	تشریح	۸
۹۸	مقتضیات پر اشکال و جوابات	۳۵	۳۱	فائدہ سوم استعارات	۹
۱۰۰	منصہ کی تحقیق و سوال و جواب	۳۶	۳۲	حل مفردات	۱۰
۱۰۲	فصل خطاب کی تحقیق و سوال و جواب	۳۷	۳۳	حمد کے بعد صلوة کیوں ذکر کیا	۱۱
۱۰۶	اعجاز فی الکلام کی تعریف پر سوال و جواب	۳۸	۳۶	علت تعیین فن وغیرہ کا بیان	۱۲
۱۰۸	حدب اور عروہ کا معنی اور سوال و جواب	۳۹	۳۷	نعم قدسک حل المفردات	۱۳
۱۰۹	اصول فقہ کی حد اضافی کا بیان	۴۰	۴۵	خطبہ توضیح	۱۴
۱۱۴	حد اضافی وحد لقی میں تقدیم کا اختلاف	۴۱	۴۶	واعلم انی لما سوت	۱۵
۱۱۶	لقب کنیت وغیرہ کی تعریف	۴۲	۴۸	حامد کی ترکیب	۱۶
۱۲۰	اصل کے حقیقی و مجازی معنی	۴۳	۵۲	اولا و ثانی کی تحقیق	۱۷
۱۲۱	یہاں حقیقی معنی مراد ہے یا مجازی اختلاف کا بیان	۴۴	۵۶	ثانی میں جمع بین الحقیرہ والجاز کی تحقیق	۱۸
۱۲۲	ابتداء جسی و ابتداء عقلی کی تعریف سوال و جواب	۴۵	۵۸	آپ ﷺ کے نام کے ترک کی وجہ	۱۹
۱۲۳	تعریف حقیقی و اسمی کی وضاحت	۴۶	۵۹	صنعت جنیس کی تعریف	۲۰
۱۲۶	ماشارحہ و حقیقیہ مل بسطہ مل مرکبہ کی تحقیق	۴۷	۶۰	تقدیم معمولات کی وجہ	۲۱
۱۲۷	فوائد متفرقہ کا بیان	۴۸	۶۱	اولا پر تنوین کی تحقیق	۲۲
۱۲۹	طرد اور عکس کی تعریف و سوالات و جوابات	۴۹	۶۳	ایہا م کی تعریف و تحقیق	۲۳
۱۳۳	اقسام خمسہ علت مادی فاعلی وغیرہ تحقیق	۵۰	۶۴	تسارع اور تضمین کا معنی	۲۴
۱۳۴	علامہ تفتازانی کے مصنف پر اعتراضات اور ان کے جوابات	۵۱	۶۸	سمیت حد الکتاب پر اعتراضات	۲۵
۱۳۷	فقہ کی تعریفات (متن)	۵۲	۷۰	خطبہ تنقیح مع التوضیح	۲۶

صفحہ نمبر	مضامین	نمبر شمار	صفحہ نمبر	مضامین	نمبر شمار
۲۰۹	فقہ کے ظنی ہونے پر اعتراض کے جوابات	۸۲	۱۳۸	ماہیاد و علیہا کی تحقیق	۵۳
۲۱۳	دلائل اربعہ کتاب سنہ و اجماع قیاس کا بیان	۸۳	۱۴۲	احکام ستہ کی دلیل حصر کا بیان	۵۴
۲۱۵	دلیل حصر کا بیان	۸۴	۱۴۳	دلیل حصر پر اشکال و جوابات	۵۵
۲۱۶	دلیل حصر پر اعتراضات	۸۵	۱۴۶	واجب کی تعریف پر اشکالات و جوابات	۵۶
۲۱۸	واعترض علیہ بوجہ سے اعتراضات و جوابات	۸۶	۱۴۸	امکان عام امکان خاص کی تحقیق	۵۷
۲۲۲	اصول فقہ کی حدیثی کا بیان (متن)	۸۷	۱۵۲	فقہ کی دوسری تعریف متن	۵۸
۲۲۵	توصل قریب کی وضاحت	۸۸	۱۵۳	حکم کے تین معانی	۵۹
۲۲۸	قضایا کلیہ کی تحقیق	۸۹	۱۵۷	حکم شرعی غیر شرعی کی تعریف	۶۰
۲۳۲	قضیہ کلیہ کی مثال بصورت قیاس اقترانی و بصورت ملازمہ کلیہ	۹۰	۱۶۰	علامہ ابن حاجب کی تعریف پر سوالات و جوابات	۶۱
۲۳۵	عرض ذاتی و غیرہ کی تعریف	۹۱	۱۶۲	حکم کی تعریف (متن)	۶۲
۲۳۷	وہ متعلق بھاسے کیا مراد	۹۲	۱۶۶	خطاب کا معنی و سوال و جواب	۶۳
۲۳۹	وہ ملحق بہ اجماع کا مطلب	۹۳	۱۶۹	حکم کے معنی پر معتزلہ کے تین اعتراضات و جوابات	۶۴
۲۴۲	مباحث ثلاثہ لموضوع	۹۴	۱۷۲	خطاب تکلمی خطاب وضعی کی تحقیق	۶۵
۲۴۸	تعدد موضوع العلم و احد کی تشریح	۹۵	۱۸۰	حکم بمعنی خطاب اللہ پر اعتراضات	۶۶
۲۵۴	حیثیت موضوع کی اقسام	۹۶	۱۸۱	پہلے اعتراض کے جوابات	۶۷
۲۵۵	قید حیثیت پر اشکالات و جوابات	۹۷	۱۸۲	دوسرے اعتراض کے جوابات	۶۸
۲۶۳	واحد حقیقی کے لئے عوارض ذایہ متنوعہ	۹۸	۱۸۴	تیسرے اعتراض کے جوابات	۶۹
۲۶۴	اشکالات و جوابات	۹۹	۱۸۵	چوتھے اور پانچویں اعتراضات کے جوابات	۷۰
۲۷۰	کتاب اللہ کی تعریف و علامہ ابن الحاجب کا اعتراض	۱۰۰	۱۸۶	الشرع کا معنی (متن)	۷۱
۲۷۳	فوائد قیودات کی تشریح	۱۰۱	۱۸۹	حسن و قبح کے شرعی اور عقلی ہونے میں اختلاف	۷۲
۲۷۵	تسمیہ پر اشکالات و جوابات	۱۰۲	۱۹۱	مصنف کی امام رازی کی تردید اس پر اشکال	۷۳
۲۷۸	دور وائل اشکال کے متعدد جوابات	۱۰۳	۱۹۳	احکام سے کل بعض مراد ہیں اس کی تحقیق	۷۴
۲۸۰	تعریف حقیقی اور تعریف شخصی کی وضاحت	۱۰۴	۱۹۴	شارح کی وضاحت (متن)	۷۵
۲۸۲	قرآن مجید قابل للمحد ہے یا نہیں	۱۰۵	۱۹۵	وہنا بحث سے اشکالات	۷۶
۲۸۳	قرآن مجید کے شخصی ہونے کے دو مطلب	۱۰۶	۱۹۸	تصویر کی تفسیر اس پر سوالات	۷۷
۲۹۳	نظم اور لفظ میں فرق و اشکالات	۱۰۷	۲۰۰	علم فقہ کی تیسری تعریف از مصنف	۷۸
۲۹۵	نظم کے رکن لازم نہ ہونے کی وضاحت	۱۰۸	۲۰۳	مسائل قیاسیہ کا علم مجتہد کے لئے ضروری نہیں	۷۹
۲۹۶	مذہب امام ابوحنیفہ کی وضاحت	۱۰۹	۲۰۴	وہنا مباحث سے اعتراضات	۸۰
۲۹۹	تقسیمات اربعہ کی مکمل تشریح بمع دلیل حصر	۱۱۰	۲۰۸	وہا قبل ان الفقہ ظنی	۸۱

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	مضامین	نمبر شمار
۳۰۶	مکرہ منقہ والا اشکال	۱۱۴	۳۰۰	اقسام کے جائز کی وضاحت	۱۱۱
۳۱۰	مأول کی تعریف پر اشکال	۱۱۵	۳۰۳	عام خاص مشترک مأول کی تعریف	۱۱۲
۳۱۱	صفت علم معرفہ مکرہ مطلق مقیدہ وغیرہ کی تعریف	۱۱۶	۳۰۵	عام مشترک اسماء عدد میں فرق کا بیان	۱۱۳

اختساب

میں اس کتاب کو

محسن کائنات سید الکونین سر تاج انبیاء حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ

اور

ان عظیم مجتہدین ائمہ متبوعین رحمہم اللہ

جنہوں نے قرآن وحدیث سے موتی نکال کر اصول فقہ اور فقہ کی صورت میں امت مسلمہ کی رہنمائی کے لئے پیش کئے نور اللہ قبور ہم وادخلہم دار السلام

اور

اپنے عظیم اساتذہ کرام ادام اللہ فیوضہم

کی طرف منسوب کرتا ہوں جن کی خصوصی توجہ و تربیت اور سایہ عطوفت کی برکات سے بندہ کو نور علم سے روشنی ملی اور تعلیم و تدریس و تصنیف کی سعادت نصیب ہوئی اللہ تعالیٰ صراط مستقیم پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے آمین۔

کلمات افتتاحیہ

از مخدومنا المکرم نمونہ اسلاف

شیخ القراء حضرت مولانا قاری محمد ادریس صاحب ہوشیار پوری مدظلہ

مدیر جامعہ دارالعلوم رحیمیہ ملتان

ختمہ مسک

بسم الله الرحمن الرحيم ○ الحمد لا الهه والصلوة لا هلهما وبعد ا

ایک دور تھا کہ ہمارے حضرات اکابر ”اردو شرح“ کو علمی استعداد کے لئے انتہائی نقصان دہ اور غیر مفید ارشاد فرماتے تھے۔ طلباء کرام کو تائید کی جاتی تھی کہ وہ اردو شرح کو زیر مطالعہ رکھنے کی بجائے عربی تشریحات سے استفادہ کریں جن سے نہ صرف استعداد پختہ ہوتی ہے..... بلکہ ذوق مطالعہ پیدا ہو کر دل و دماغ میں وسعت و خود اعتمادی بھی پیدا ہوتی ہے اس کے بغیر مدرس بننے کا تصور نہیں کیا جاتا تھا۔ اس دور میں استعداد و صلاحیت کے فقدان کے ساتھ طبائع بھی سہل پسند ہو گئی ہیں طلباء کرام تو کیا..... اساتذہ کرام بھی براہ راست امالی، نوشتہ اور یادداشت سے کام چلاتے ہیں..... عربی شروح کے مطالعہ سے کتراتے ہیں..... اَلَا اَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْءًا - علمی طور پر اس زوال پذیر دور نے بالآخر ہمیں یہاں لاکھڑا کیا کہ جو چیزیں پہلے ذوقاً ممنوعات میں سمجھی جاتی تھیں اب ان کو ضروری خیال کر لیا گیا چنانچہ بہت سے اکابر کے قلم سے عربی کتب کی اردو شروح منظر عام پر آرہی ہیں کہ محض عربیت پر عبور نہ ہونے سے قدیم علوم مخونہ ہو جائیں۔ چنانچہ اس بات کو بسا غنیمت تصور کیا جانے لگا اگر طالب علم اردو شرح کے مطالعہ کے بعد اسے عربی کتب پر منطبق کر دے۔ مالا یدروک کله لا یتروک کله کے مطابق بہت ہی بہتر ہے..... ورنہ اندیشہ ہے کہ علماء متقدمین کی اصطلاحات سے آج کا طالب علم ہی نا آشنا ہو جائے گا اور یوں آباء کی میراث (وہ کتب) سے تعلق ہی جاتا رہے گا۔

اپنی مقبولیت پر شاہد صدیوں سے متداول کبار علمائے امت کے زیر درس رہنے والی علم اصول فقہ کی پلندہ پایہ جلیل المرتبت ”توضیح و تلویح“ کی شرح زیر نظر کتاب مسک الملیح اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے..... گرامی قدر حضرت محترم جناب مولانا عبد الرحمن جامی زیدت معالیہم ایک قدیم کتبہ مشق، حضرات اساتذہ کرام کے معتمد اور طلباء کرام میں مسند محبوبیت پر فائز عظیم استاذ و مدرس ہیں ذوق تدریس کے ساتھ الکریم ابن الکریم کی فضیلت کے بھی حامل ہیں..... دارالعلوم کبیر والا کے زمانہ تدریس میں ہزاروں طلباء کرام میں مشکل ترین اسباق سہل ترین انداز میں پڑھانے کے ماہر مانے جاتے تھے۔ ملکہ تفہیم کے

لحاظ سے طلباء کرام کا اشتیاق ہوتا تھا کہ ہمارا سبق حضرت استاذ کے پاس ہو۔ اپنے بیس سالہ دور تدریس کے بعد جب سے جامعہ دارالعلوم رحیمہ (ملتان) کو اپنی دانشگری کا شرف بخشا ہے ان کی شخصیت کا تعارف اسی حوالہ سے ہو رہا ہے۔ طلباء کرام اداق کتب ان کے پاس پڑھنے کے خواہاں ہوتے ہیں۔ وہ اول و آخر مدرس ہیں اور میدان تدریس میں بحمدہ تعالیٰ وہ کتاب سے مرعوب نہیں ہوتے اور گھول کر پلانے کی تمثیل ان پر صادق آتی ہے۔ توضیح و تلوخ کی اپنے فن میں علمی حیثیت و مقام مسلمہ استبوت ہے۔ اور حضرت علامہ تفتازانی مرحوم کی جولانیاں کتاب کو سہل کرنے کی بجائے مزید دقت نظر کی حامل بنا دیتی ہیں۔ جس کو ہمارے مخدوم حضرت جامی صاحب دامت برکاتہم کے والد گرامی نے اپنے بزرگانہ مقام و عظمت اور زندگی بھر کے تدریسی تجربہ کے لحاظ سے ایک جملہ میں ارشاد فرمایا ہے کہ تفتازانی کی شرح تو ”جرح“ کا مقام رکھتی ہے۔ ابتداء سال میں جب مدارس و جامعات میں تقسیم اسباق کا مرحلہ آتا ہے تو اساتذہ کرام پر نظر دوڑانی پڑتی ہے کہ ایسی نوعیت کی کتب کس استاذ کو دی جائیں۔ اساتذہ کرام اس بوجھ کو اٹھانے کے لئے از خود تیار نہیں ہوتے..... اسی گرتی ہوئی علمی فضا کے تناظر میں دیکھا جا سکتا ہے کہ طلباء کرام بھی اس کو بوجھل سبق تصور کرتے ہیں..... اس ناکارہ کا ناقص خیال ہے اگر وفاق المدارس العربیہ پاکستان کے نظام کے تحت نصاب کی پابندی لازمی نہ ہوتی تو شاید بہت سے مدارس اس کو نصاب سے ہی خارج کر دیں۔

حضرت اقدس جامی صاحب زید مجدہم نے اس چیز کو محسوس کرتے ہوئے اس کو اردو کے لباس میں متعارف کرا کر نہ صرف یہ کہ اپنے فیوض علمیہ کو درس گاہ کی چار دیواری سے نکال کر علمی دنیا میں پیش کیا، جو ان کے ذوق تدریس کے اعتماد کی دلیل ہے۔ بلکہ وہ طلباء کرام جو ان سے براہ راست استفادہ نہیں کر سکتے وہ بھی ان کے عظیم پیش بہا علمی تحفہ سے بہرہ مند ہو سکیں گے ان کے لئے بھی اچھی صورت پیدا کر دی۔

جامعہ دارالعلوم رحیمہ کی مسند حدیث کو رونق بخشنے کے ساتھ اس وقت وہ علوم عقلیہ میں بھی اپنی ماہرانہ دسترس سے طلباء کرام کو فائدہ پہنچا رہے ہیں نیز جامعہ میں ان کے آنے کے تین سال بعد افتاء و تخصص فی الفقہ کا جوشعہ قائم ہوا اس میں بھی ان کا قابل ذکر حصہ ہے۔ یہ منجانب اللہ انکی قبولیت و نافعیت کی دلیل ہے کہ ان کے انفاط طیبہ درس گاہ تک محدود رہنے کی بجائے قلم کے ذریعہ ایک مشفق استاذ کی حیثیت سے

”ناقض را کامل ، کالماں را راہنما“

کے طور پر حضرات اساتذہ و طلباء کرام کے لئے ”مسک ملیح“ ثابت ہو رہے ہیں۔ استفادہ کرنے والے حضرات امید ہے کہ اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ

مشک آنست کہ خود ببوید نہ کہ عطار بگوید

توضیح و تلوخ کی اردو شروع اور بھی ہیں مگر شگفتہ بیانی، تسلسل عبارت، قریب الفہم انداز، حل المفردات کے ساتھ تراکیب نحو یہ کا حل طالب علمانہ اشکال و جواب نیز فوائد نافعہ ایسی امتیازی خوبیوں پر مشتمل یہ شرح اس کی خواہاں ہے کہ اس کو ختمۃ مسک و فی ذلک فلیتتا فس الممتنا فسون سے تعبیر کیا جائے۔

برادر محترم حضرت جامی صاحب زید مجدہم کے ارشاد عالی کو ملحوظ رکھتے ہوئے الامر فوق الادب کے پیش نظر چند بے ترتیب حروف سپرد قلم کر دیے..... ورنہ مجھ ایسے بے بضاعت کی تحریر ان کی بلند پایہ و جلالت شان کی حامل ”شرح“ کیلئے کوئی درجہ نہیں رکھتی۔

دعاء ہے کہ ”ما حضر“ اللہ تعالیٰ کی پاک بارگاہ عالی میں قبول ہو، اور ان کے دل میں ازادیا و محبت کا باعث ہو کر طلباء کے صدقات جاریہ میں حصہ وافر نصیب ہو۔ امین۔

گر قبول افتدز ہے عز و شرف

والسلام

محمد ادریس

خادم جامعہ دارالعلوم رحیمہ ملتان

۳۱ دسمبر ۲۰۰۲ء ۱۸-۱۱-۲۵



دعائے کلمات

مخدوم العلماء شیخ المشائخ حضرت مولانا مفتی محمد صدیق صاحب دامت برکاتہم العالیہ

مہتمم مدرسہ امداد العلوم محمود کوٹ شہر، مظفر گڑھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم O نحمدہ نصلی علی رسولہ الکریم اما بعد

کہنہ مشق اور باستعداد اساتذہ کرام پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ توضیح والتلویح کو درس نظامی میں کیا فوقیت اور کیا مقام حاصل ہے۔ عصر حاضر میں اصول فقہ کے فن میں زیر تدریس کتب کی یہ آخری کتاب ہے، تنقیح کو محتاج وضاحت سمجھتے ہوئے خود مصنف نے اس کی شرح لکھی جو اسم بامستی ہے اس کے بعد علامہ تفتازانی نے جو کہ دوسروں کی کمائی پر گزراوقات کے عادی ہیں اپنی عادت کے مطابق اس کی شرح لکھی اور بعض مقامات پر شرح کی بجائے ”جرح“ کر کے کتاب کو مزید مشکل بنا دیا۔ قدیم زمانہ میں اگرچہ اس کتاب پر حواشی درج کیے گئے اور اس کی شروح بھی لکھی گئیں لیکن عصر حاضر کی طبائع جو کہ طوالت سے متنفر اور محنت شاقہ سے خائف ہیں ان شروح وغیرہ سے کما حقہ استفادہ نہیں کر سکتی تھیں جبکہ اردو زبان کے رواج نے ان طبائع میں مزید سہل پسندی پیدا کر دی۔ ضرورت شدیدہ کا تقاضا تھا کہ اردو زبان میں اس کتاب کی شرح لکھ کر ہماری طرح کے طلباء اور اساتذہ کرام کیلئے سہولت پیدا کی جائے۔

حضرت نعمانی رحمۃ اللہ (طاہروالی والے) کی تدریسی تقاریر کا مجموعہ اگرچہ اردو زبان میں شائع ہو چکا ہے لیکن اس کا اجمال مشکل مقامات کیلئے کاشف نہیں ہے۔ عزیز حافظ مولوی عبدالرحمن جانی نے شرح لکھ کر اس ضرورت کو پورا کر دیا ہے بلکہ طلباء اور اساتذہ کرام پر احسان عظیم کیا ہے میں نے اس شرح کو از اول تا آخر دیکھا ہے اور قابل اصلاح امور کی نشاندہی بھی کی ہے اور اس کا نام ”مسک المصاح لکھل التلویح والتلویح“ تجویز کیا ہے امید قوی ہے کہ یہ کتاب اہل علم کیلئے ایک قابل قدر ہدیہ ثابت ہوگی اللہ تعالیٰ مقبولیت سے نوازیں۔

محمد صدیق

۸ ربیع الثانی ۱۴۲۲ھ



رائے گرامی مخدوم العلماء والطلبہ استاذ العلماء حضرت مولانا غلام یسین صاحب مدظلہ

شیخ الحدیث و مدیر جامعہ اسلامیہ للبنات تونسہ شہر

حامداً و مُصلِّیاً

انتہائی فرحت و خوشی کی بات ہے کہ عزیز مولانا جامی صاحب زید مجدہ نے درجہ عالیہ کی مشکل ترین و ادق کتاب توضیح مع التلویح پر قلم اٹھایا ہے اس سے قبل ایسی سہل و جامع شرح نظر سے نہیں گذری عزیز جامی صاحب میرے لائق و قابل اعتماد تلامذہ میں سے ہیں اور دارالعلوم کبیر والا میں میری زیر نگرانی سولہ سال تدریس کرتے رہے ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کو زبردست ملکہ تفہیم و طلبہ میں مقبولیت عطا فرمائی ہے قبل ازیں تفسیر ”عزراہیم“ اور تحفہ علمیہ عزیز موصوف کی تصنیفات علمی حلقوں میں شہرت حاصل کر چکی ہیں۔ میری دعاء ہے کہ اللہ جل شانہ مسک الملیح محل التوضیح والتلویح کو بھی اپنی بارگاہ میں قبولیت تامہ عطاء فرمائے اور مصنف موصوف کیلئے دارین کی ترقی و سرفرازی کا ذریعہ بنائے (آمین)

بندہ غلام یسین عفی عنہ

خادم جامعہ اسلامیہ للبنات تونسہ شریف



رائے گرامی استاذ العلماء حضرت مولانا محمد یسین صاحب صابر مدظلہ

شیخ الحدیث جامعہ عمر بن الخطاب ملتان

باسمہ تعالیٰ

یہ معلوم ہو کر خوشی ہوئی کہ برادر محترم حضرت مولانا عبدالرحمن صاحب جامی نے ”توضیح مع التلویح“ کی اردو زبان میں شرح لکھی ہے۔ ماشاء اللہ بہت اچھی شرح ہے انداز تبیین و تشریح انوکھا معلوم ہوتا ہے ہر دور میں علمی کام ہوتے رہے ہیں اور ہوتے رہیں گے خوش نصیب ہیں وہ علماء جن کو ایسے عظیم کاموں کی توفیق میسر ہوئی منجملہ ان کے برادر موصوف بھی ہیں تدریس کے ساتھ ساتھ تصنیف تالیف کا بھی وافر ذوق شوق ہے طلبہ میں شہرت یافتہ ہیں حق تعالیٰ شانہ ان کے علم و کمال میں کما کیفا مزید ترقی فرمائیں (آمین)

بندہ عاجز محمد یسین صابر غفرلہ

مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ملتان

رائے گرامی شیخ المشائخ حضرت مولانا عبد المجید صاحب مدظلہ

شیخ الحدیث و مدیر جامعہ قاسمیہ شرف الاسلام چوک سرور شہید

بسم الله الرحمن الرحيم ○ الله محمد بجميع صفاته و محمد الله مصلیٰ علیہ مع علو ذاته
اما بعد اصول فقہ علوم عالیہ میں سے اہم ترین علم ہے جس سے فقہ و فقہاء کے اصول و قواعد اور حقائق کا ادراک حاصل ہوتا
ہے علماء محققین نے ہر دور میں اس علم کی طرف التفاف فرمایا علامہ صدر الشریعۃ الاصفہانی عبد اللہ بن مسعود متوفی ۷۴۷ھ اور علامہ
سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی ۷۹۲ھ ہر دونوں جہاں علم میں سے ہیں اور دونوں آٹھویں صدی کے محققین میں نیرتاباں ہیں
اول الذکر کی توضیح اور ثانی کی شرح تلویح علم اصول فقہ کی معیاری بنیادی کتابیں ہیں ہر دور میں یہ شامل نصاب تعلیم رہیں اب
بھی وفاق المدارس کے نصاب میں داخل ہیں اصول فقہ کی ادق کتاب ہونے کی وجہ سے طلباء علوم عربیہ اسکو سمجھنے میں بہت دقت
محسوس کرتے تھے ضرورت تھی کہ کوئی محقق عالم اسکی شرح اردو زبان میں تحریر فرمادے اللہ کریم نے عزیز محترم مولانا عبد الرحمن
جاسمی مہتمم جامعہ حفصہ للبنات مظفر گڑھ و شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم رحیمیہ ملتان کو سعادت بخشی کہ انہوں نے کتاب مذکور کی
علمی انداز میں بہترین اردو شرح تصنیف فرما کر طلباء کرام کی مشکل حل کر دی مرکز علم دارالعلوم کبیر والا میں عرصہ دراز تک کتاب
مذکور مولانا کے زیر درس رہی اس لئے وہ کتاب کے مالہ و ما علیہ سے خوب واقف معلوم ہوتے ہیں اور پوری تحقیق سے بات
سمجھاتے ہیں صمیم قلب سے دعا ہے کہ اللہ کریم اس شرح کو قبولیت عامہ نصیب فرمائے۔ اور مؤلف موصوف کیلئے ذریعہ ترقی
درجات بنائے آمین ثم آمین۔ ایں دعا از من و از جملہ جہاں آمین باد۔

محمد عبد المجید عفا اللہ عنہ

خادم العلوم جامعہ قاسمیہ چوک سرور شہید ضلع مظفر گڑھ

۲۵ رمضان المبارک ۱۴۲۵ھ



رائے گرامی امام الصرف والنحو حضرت مولانا محمد اشرف شاد صاحب زید مجددہ

مہتمم جامعہ اشرفیہ مائٹھ خانوال

بسم اللہ العلیم

حامد اومصلیٰ۔ بندہ نے سرسری طور پر مختصر وقت میں محترم مولانا عبدالرحمن جامی صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم رحیمیہ کی تحریر کردہ شرح ”مسک الملیح الحکل توضیح وتلویح“ کو چند مقامات سے دیکھا ماشاء اللہ تحقیق و تدقیق کے ساتھ تحریر فرمایا ہے عام فہم اور سلیس اردو کے ساتھ حل فرمایا ہے آپ نے کئی سال دارالعلوم عید گاہ کبیر والا میں توضیح وتلویح پڑھائی ہے مشہور استاذ ہیں۔ اس واسطے یہ شرح متعلمین کے لئے انشاء اللہ بہت مفید ثابت ہوگی اللہ تعالیٰ آپ کی اس محنت و کاوش کو قبول فرما کر صدقہ جاریہ بنائے (آمین) اور اہل علم کے ہاں شرف قبولیت بخشے آمین۔

فقط، دعا گو

محمد اشرف شاد، اشرف آباد

جامعہ اشرفیہ مان کوٹ تحصیل کبیر والا ضلع خانوال



رائے گرامی استاذ العلماء حضرت مولانا محمد اشرف صاحب مدظلہ

شیخ الحدیث مدرسہ مظاہر العلوم کوٹ ادو

بسم اللہ الرحمن الرحیم ○ نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم۔ اما بعد

”توضیح وتلویح“ اصول فقہ میں نہایت ادق اور مشکل ترین کتاب ہے جسکو سمجھنے کیلئے عمیق مطالعہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ عزیز القدر مولانا عبدالرحمن صاحب جامی نے اسکی اردو شرح بنام ”مسک الملیح فی شرح التوضیح والتلویح“ لکھ کر اس دور کے سہولت پسند طلباء پر احسان عظیم فرمایا ہے۔ امید ہے طلباء کرام اس کی قدر کریں گے مؤلف موصوف نے اس سے پہلے بھی بعض مفید ترین شروح لکھی ہیں جن کو طلباء نے ہاتھوں ہاتھ لیا ہے، مثلاً تحفہ علمیہ برائے ترکیب اور تفسیر میں غنیمت فی تفسیر عم۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شرح کو اصل کی طرح مقبولیت عامہ عطا فرمائے اور مؤلف موصوف اور جملہ متعلقین کو فلاح

العبد الضعیف محمد اشرف

دارین نصیب فرمائے آمین یا رب العالمین۔

جامعہ مظاہر العلوم کوٹ ادو

۶/ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۵ھ مطابق ۲۵/ جون ۲۰۰۴ء

رائے گرامی مناظر اسلام حضرت مولانا منیر احمد صاحب مدظلہ

استاذ الحدیث والتفسیر جامعہ اسلامیہ باب العلوم کھروڑ پکا

بسم الله الرحمن الرحيم ۝ نحمده ونصلی ونسلم علی رسولہ الکریم

اما بعد: ”التوضیح والتلوٰتخ“ وفاق المدارس الاسلامیہ کے نصاب کے مطابق اصول فقہ کی آخری کتاب ہے جو صل عبارت اور مقاصد کتاب کے اعتبار سے مغلط ترین ہے۔ اب تک اس کے متعدد حواشی لکھے جا چکے ہیں جن میں سے بعض میں بہت طوالت ہے، بعض میں بہت اختصار ہے۔ جس کی وجہ سے اساتذہ کرام کو توضیح و تلوٰتخ کے پڑھانے میں بہت وقت و مشقت کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ الحمد للہ رب العالمین۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت العلام شیخ الحدیث حضرت مولانا عبد الرحمن صاحب جامی کو توفیق خاص سے نوازا۔ انہوں نے توضیح و تلوٰتخ کے ایک معتد بہ حصہ کی نہایت عمدہ، عام فہم۔ آسان ترین ایسی شرح تحریر فرمائی ہے جو معتدل ہے اور طوالت محل اختصار مغل سے پاک ہے جس میں تنقیح عبارت، حل عبارت، توضیح اغراض۔ اور حل مقاصد کا حق ادا کیا ہے۔ علامہ تفتازانی کی طرف سے جگہ بہ جگہ ماتن پر وارد کئے گئے اعتراضات کے جوابات کا التزام بھی کیا گیا ہے۔ دعا ہے اللہ تعالیٰ اس شرح کو عند اللہ وعند الناس قبولیت تامہ عطا فرما کر اس کے فیض کو ہمیشہ ہمیشہ کیلئے عام و تام کرے۔

فقط والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

منیر احمد غفرلہ۔ استاذ الحدیث والتفسیر جامعہ اسلامیہ باب العلوم کھروڑ پکا



رائے گرامی پیر طریقت حضرت مولانا محمد نواز صاحب مدیر جامعہ حنفیہ قادریہ صادق آباد ملتان

۲ بسم الله الرحمن الرحيم O نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

امابعد: دوسرے علوم و فنون کی طرح اصول فقہ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے دور میں مدون و مرتب نہیں تھا کیونکہ عربی زبان انکی مادری زبان تھی جب اسلام عرب سے نکل کر عجم میں پہنچا اور عرب و عجم کا اختلاط ہوا اور عجم حضرات عربی میں غلطیوں کا ارتکاب کرنے لگے تو پھر علم صرف نحو ادب وغیرہ مدون کئے گئے انہیں علوم میں سے ایک علم اصول فقہ ہے جس میں فقہ کو سمجھنے کیلئے اصول و ضوابط بیان کئے گئے ہیں یہ علم انتہائی مخدوم علم ہے ہر دور کے علماء نے اس میں بڑی مفید کتب تصنیف کیں انہیں کتب میں سے ایک کتاب توضیح تلوتع ہے جو دراصل تین کتب کا مجموعہ ہے علامہ صدر الشریعت نے اولاً تنقیح لکھی پھر اس کی شرح توضیح لکھی پھر علامہ تفتازانی نے اسکی شرح تلوتع لکھی یہ کتاب عرصہ دراز سے مدارس عربیہ کے نصاب میں داخل ہے اس وقت درجہ عالیہ کے طلبہ کو پڑھائی جاتی ہے اور انتہائی اوق سمجھی جاتی ہے اردو شرح نہ ہونے کی وجہ سے طلبہ کو بہت مشکل پیش آتی تھی برادر م حضرت مولانا عبدالرحمن صاحب جامی نے اسکی اردو شرح لکھ کر کافی حد تک طلبہ کی الجھن دور کر دی ہے مولانا با افہام و فہم کے اعتبار سے طلبہ میں مقبول ہیں اسکی جھلک شرح میں بھی نمایاں ہے۔ دعاء ہے اللہ تعالیٰ اس شرح کو معلمین و متعلمین کیلئے نافع بنائے اور مولانا کی کاوش کو قبول فرمائے۔ آمین۔

فتنہ السلام محمد نواز خادم جامعہ حنفیہ قادریہ صادق آباد ملتان۔



رائے گرامی جامع المعقول والمنقول حضرت مولانا شبیر الحق صاحب مدظلہ

استاذ الحدیث جامعہ خیر المدارس ملتان

بسم الله الرحمن الرحيم O نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم امابعد

برادر محترم حضرت مولانا عبدالرحمن جامی صاحب زید مجدہم نے اصول فقہ کی اوق اور مشکل ترین کتاب التوضیح مع التلوتع کی اردو میں مفصل اور آسان شرح لکھ کر اس کتاب کے سمجھنے اور سمجھانے کو اہل الحصول بنا دیا ہے؟ یہ شرح معلمین اور متعلمین کیلئے گراں قدر علمی خزانہ اور تحفہ ہے فاضل محترم زید مجدہم نے اس شرح کے ذریعہ دور حاضر کی ایک بہت بڑی علمی ضرورت کو پورا کر دیا ہے۔ فجزاہ اللہ تعالیٰ خیر الجزاء عنی وعن جمیع المستفیدین۔ ورحم اللہ عبدالخال آیدنا؟

کتبہ العبد الضعیف شبیر الحق کشمیری عفا اللہ عنہ

مدرس جامعہ خیر المدارس ملتان

۱۳۳۵/۱۰/۱۳

رائے گرامی شہنشاہ تدریس حضرت مولانا ارشاد احمد صاحب مدظلہ

مدیر شیخ الحدیث دارالعلوم عید گاہ کبیر والا

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد!

احقر کے مشفق و محسن و مربی استاذ، استاذ العلماء مخدوم العلماء والصلحاء محقق وقت مرجع الخلاق، شہنشاہ تدریس حضرت اقدس حضرت مفتی محمد صدیق صاحب دامت برکاتہم العالیہ کو علمی، تحقیقی و تدریسی میدان میں جن کمالات سے حق تعالیٰ شانہ نے نوازا ہے علم دنیا میں کسی پر مخفی نہیں اس علمی تحقیقی گود میں پرورش پانے والا ہونہا بچہ کسی کو کیا معلوم تھا کہ آگے چل کر اپنے والد کے نام کو کس طرح اور کتنا روشن کرے گا اللہ ستر لا بیہ کے تحت اس شہزادے نے تدریسی میدان میں قدم رکھتے ہی علماء طلباء کو ورطہ حیرت میں ڈال دیا۔ خداداد ذہانت، لیاقت اور ملکہ تفہیم کی بدولت بے پناہ مقبولیت حاصل کی۔ دارالعلوم عید گاہ کبیر والا میں مشکل ترین اسباق ہدایہ ثالث، توضیح تلوح، شرح جامی وغیرہ میں علم و تحقیق کے پیاسے طلبہ کی پیاس بجھائی۔ تصنیف کے میدان میں قدم رکھا تو موصوف کی مشہور تصنیف ”غزیر الیم“ کو مدارس بنین و بنات میں جو قبولیت حاصل ہوئی اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ پاکستان کے ہر کتب خانہ پر اس کا چرچہ ہے۔ اس شہنشاہ تدریس کا ایک اور علمی تحقیقی تحفہ

”مسک الملیح“ کے چند مقامات دیکھے نہایت شگفتہ الفاظ، رواں عبارت سہل الفہم، حل المفردات، حل التریب الخویہ و حل الاشکالات کے ساتھ ساتھ فوائد نافعہ پر مشتمل یہ علمی تحقیقی ذخیرہ معلمین و متعلمین کیلئے شاہی تحفہ ہے۔

”توضیح تلوح“ درس نظامی کی وہ کتاب ہے جس کو مدرسین نوک دار پتھر سمجھتے ہیں دس پندرہ سال کے تجربہ کار مدرسین بھی کتاب مذکور کو پڑھانے کی جرأت نہیں کرتے کہ اس پتھر کو چھونا ہمارے بس کا روگ نہیں۔

برادر موصوف نے اس سخت پتھر کو موم بنا دیا انشاء اللہ اب ہر ذہین فہیم ذو استعداد مدرس مسک الملیح کی خوشبو سے استفادہ کر کے طلبہ کرام کے ذہنوں کو معطر کرے گا۔

دل کی گہرائیوں سے دعا ہے حق تعالیٰ شانہ اپنے فضل سے موصوف کی اس محنت شاقہ کو شرف قبولیت بخشے۔ علماء و طلباء میں کتاب مذکور کو مقام قبولیت و افادیت عطا فرمائے (آمین ثم آمین یا رب العالمین)

کتبہ ارشاد احمد عنی

مقیم دارالعلوم کبیر والا ۸ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۵ھ



رائے گرامی مخدوم الطلبہ حضرت مولانا مفتی محمد اویس صاحب زید مجدہ

مہتمم دارالعلوم جلیل ٹاؤن گوجرانوالہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم O الحمد للہ وکفی وسلام علی عباده الذین اصطفیٰ

اما بعد: اہل علم بخوبی جانتے ہیں کہ توضیح تلوٹ درجہ عالیہ کی مشکل ترین کتاب ہے طلبہ کرام تو اپنی جگہ اکثر ابتدائی اساتذہ بھی اسکو پتہ سمجھتے ہوئے پڑھانے سے کتراتے ہیں نیز اسکول کرنے کیلئے کوئی جامع اردو شرح موجود نہیں ہے استاذ المکرم حضرت نعمانی صاحب رحمۃ اللہ تعالیٰ کی اردو شرح التعلیق الفسیح آپ کے تدریسی انداز کی طرح انتہائی مختصر تھی، دریا کو کوزے میں بند کر دینے کا مصداق تھی۔ جس سے ادنیٰ استعداد والے طلبہ استفادہ نہیں کر سکتے تھے اس لئے اس کتاب کو حل کرنے کیلئے ایک جامع اردو شرح کی شدید ضرورت تھی۔ برادر م مولانا عبدالرحمن جاتی زید مجدہ مرکز علم دارالعلوم کبیر والا کے مایہ ناز استاذ رہ چکے ہیں ابو داؤد ہدایہ ثالث توضیح شرح جامی جیسے ادق اسباق پڑھاتے رہے ہیں اس وقت دارالعلوم رحمیہ ملتان کے شیخ الحدیث ہیں اور درجہ تکمیل کے میرے ہم سبق و ساتھی ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کو بہترین تدریسی صلاحیت سے نوازا ہے آپ نے توضیح تلوٹ کی بہترین اردو شرح لکھ کر طلبہ کیلئے سہولت پیدا کر دی ہے انشاء اللہ یہ شرح طلبہ کیلئے مفید ثابت ہو کر تمام شروحات سے مستغنی کر دیگی۔ دعا ہے کہ حق جل و علی اس شرح کو اپنی درگاہ عالیہ میں قبول فرما کر طلبہ کیلئے نافع بنائے آمین۔

احقر ابوالدین محمد اویس غفرلہ

خادم جامعہ مکیہ ایمن آباد موڑ گوجرانوالہ



رائے گرامی فخر المدرسین حضرت مولانا داؤد احمد صاحب زید مجدہ

استاذ الحدیث جامعہ مظاہر العلوم گوجرانوالہ

استاد محترم حضرت مولانا عبدالرحمن جامی مدظلہم العالی درس نظامی کے قابل فخر مدرس ہیں افہام و تفہیم کا بے مثال ملکہ رکھتے ہیں۔ حضرت والا کی توضیح و تلوٹ کی درسی تقریر سے بندہ نے تلوٹ کی تدریس کے دوران استفادہ کیا تھا ماشاء اللہ حل کتاب کیلئے بڑی کام کی چیز ہے حضرت والا کی ذرہ نوازی ہے کہ بندہ سے تقریظ کے لئے فرمایا ورنہ حضرت والا کی یہ تصنیف تعریف و توصیف کے رسمی کلمات سے بے نیاز ہے۔ اللہ تعالیٰ حضرت الاستاذ کی اس علمی سوغات کو تعلیم و تعلم سے تعلق رکھنے والے تمام حضرات کیلئے مفید سے مفید تر فرمائے اور اس قسم کی مزید علمی خدمات کیلئے موفق فرمائے۔ آمین یا رب العالمین۔

احقر الانام داؤد احمد جامعہ مظاہر العلوم گوجرانوالہ

حال نزیل جامعہ مکیہ ایمن آباد، ضلع گوجرانوالہ

رائے گرامی عمدۃ المدرسین حضرت مولانا اللہ بخش ظفر صاحب مدظلہ

استاذ جامعہ خیر المدارس ملتان

بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد لا ہلہ والصلوة لا ہلہا

امابعد: ترقی کے اس دور میں جس طرح عصری علوم کو فروغ دینے کیلئے جدید آلات (کمپیوٹر وغیرہ) کا استعمال مستحسن قرار دیا گیا ہے بلکہ وقت کی ایک ضرورت سمجھ لیا گیا ہے اسی طرح عربی دینی و اسلامی کتب میں ودعیث رکھے ہوئے اسلامی علوم کے اسرار و رموز کو سمجھنے کی خاطر ان کی اردو شروحات کی ضرورت بھی محسوس ہو رہی ہے تاکہ عربی کتب کی مغفلت اور مشکل ترین عبارت کو آسان الفاظ اور مانوس زبان کے ذریعے حل کیا جاسکے۔ اس سلسلہ میں توضیح اور اسکی شرح تلویح اصول فقہ میں اعلیٰ معیار کی کتب ہیں اور اسلامی مدارس میں داخل نصاب ہیں۔ لیکن مغفلت ہونے کے باعث طلباء کرام کیلئے سمجھنا باعث دشوار اور کٹھن مرحلہ تھا برادر کبیر حضرت مولانا عبدالرحمن صاحب جاتی مدظلہم شیخ الحدیث جامعہ رحیمیہ ملتان نے اسکی اردو شرح لکھ کر طلباء کرام پر بہت بڑا احسان کیا ہے کتاب مذکور کے بعض مقامات دیکھنے سے محسوس ہوا کہ جس قدر یہ شرح طلباء کیلئے مفید ہے اسی قدر اساتذہ کرام کیلئے بھی علمی معلومات بڑھانے کا بہترین ذریعہ ہے۔

اللہ تعالیٰ موصوف کی اس کاوش کو بار آور فرمائے اور قبولیت سے سرفراز فرماتے ہوئے آخری نجات کیلئے ذریعہ بنائے آمین۔

العبد الضعیف انقرالی اللہ ابوسعید اللہ بخش ظفر عفی عنہ

جامعہ خیر المدارس ملتان

۱۴۲۵/۱۰/۱۱ھ



پیش لفظ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لاهله والصلوة على اهلها اما بعد !

عزیز طلبہ کرام! قرآن و سنت کے بعد جن علوم شرعیہ فرعیہ کو کلیدی و بنیادی اہمیت حاصل ہے ان میں اصول فقہ سرفہرست ہے کیونکہ یہی وہ علم ہے جس میں وہ اصول و قواعد بیان کئے گئے جن سے آشنا ہو کر انسان فقہ کے احکام تک رسائی حاصل کرتا ہے جیسا کہ اس علم کی تعریف سے ظاہر ہے۔ اور فقہ کو اسلامی و معاشرتی زندگی میں جو اہمیت حاصل ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں ہے..... اس لئے یہ علوم انتہائی مخدوم علوم ہیں حضرات ائمہ مجتہدین متبوعین رحمہم اللہ کے دور میں ہی ان کی تدوین و تہذیب شروع ہو گئی۔ ایک قول کے مطابق اصول فقہ کے مدون اول حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ اور ایک قول کے مطابق حضرت امام شافعیؒ ہیں۔ ہر دور کے علماء کرام نے اس علم کو اپنی خصوصی توجہ کا محور بنایا اور اس میں تصنیفات کیں اس علم کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ درجہ ثالثہ سے لے کر موقوف علیہ تک ہر سال کے طلبہ کو اصول فقہ کی کوئی کتاب سبقاً پڑھائی جاتی ہے ان کتب میں سے اہم ترین اور مشکل ترین کتاب درجہ عالیہ کو پڑھائی جانی والی اصول فقہ کی آخری کتاب ”توضیح تلوح“ ہے جو کہ درحقیقت چار کتابوں کا مجموعہ ہے (۱) اصول بزوی (۲) تنقیح (۳) توضیح (۴) تلویح “بلاشبک و شبہ علامہ صدر الشریعہ کی توضیح انتہائی قیمتی اور نادر مشکل ترین مباحث پر مشتمل ہے جو دوسری کتب میں نایاب یا کمیاب ہیں جس کا اظہار علامہ صدر ”وہذا مما تفردت بہ“ کیساتھ جا بجا فرماتے رہتے ہیں۔

پھر نابغہ روزگار شخصیت محقق و مدقق علامہ تفتازانی جو علوم نقلیہ و عقلیہ کے آفتاب عالم کتاب ہیں کی تدقیقات غامضہ پر مشتمل شرح تلوح نے کتاب کو مزید پیچیدہ بنا دیا اور جا بجا علامہ تفتازانی کے اعتراضات نے شرح کو جرح و جرح میں بدل دیا۔ اس لئے علماء و معلمین کے ہاں توضیح تلوح درس نظامی کے ان مشکل ترین اسباق سے شمار ہوتی ہے جس کی تدریس کے لئے مضبوط دل گردہ چاہیے۔

اللہ کے فضل و کرم اور حضرات اساتذہ کرام کی شفقتوں اور دعاؤں سے اپنے مادر علمی مرکز علوم دارالعلوم عید گاہ کبیر والا میں بندہ عاجز کو کتاب مذکور آٹھ دس مرتبہ پڑھانے کی توفیق میسر ہوئی اور تاحنووز دارالعلوم رحیمہ ملتان میں بھی چار سال سے بندہ کے زیر تدریس ہے دوران تدریس بندہ کو اس وقت کے توضیح پڑھانے والے چند جید اور مشہور اساتذہ کرام میری مراد دلی کامل حضرت مولانا علی محمدؒ (۲) محقق عصر حضرت مولانا محمد موسیٰ خان صاحب رحمۃ اللہ شیخ الحدیث جامعہ

اشرفیہ (۳) ولی کامل حضرت اقدس مفتی عبدالقادر صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم کبیر والا کی تقاریر دستیاب ہو گئیں جن سے حل توضیح تلویح میں کافی سہولت ہو گئی۔ بندہ نے انکو اور حواشی کو سامنے رکھ کر ایک کاپی مرتب کر لی جو بعد میں طلبہ کرام اور دوست احباب فوٹو سٹیٹ کر اکر اس سے استفادہ کرتے رہے ہیں تو بندہ کے دل میں داعیہ پیدا ہوا کہ تفسیر عزیمت اور التحفۃ العلمیہ کی طرح اگر اس کو بھی کتابی شکل دے کر شائع کر دیا جائے تو ان شاء اللہ عزیز طلبہ کے لئے نافع ثابت ہوگی۔ ایک سال کی تک دو دو کے بعد الحمد للہ ثم الحمد للہ اب یہ منزل قریب اور آسان ہو گئی ہے۔ خصوصیات! خطبات ثلاثہ میں حل لغات و حل تراکیب کا التزام کیا گیا ہے (۲) خطبات ثلاثہ میں عبارت کے لفظی ترجمہ کا اہتمام کیا گیا ہے۔ (۳) شرح تلویح کی عبارت کی تقطیع کر کے ہر حصہ کی غرض شارح کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ (۴) شارح تفتازانی نے علامہ صدر الشریعہؒ پر جو ناحق اعتراضات کئے ہیں۔ شروحات اور حواشی کی روشنی میں تبصرہ کے عنوان سے ان کے جوابات عرض کئے گئے ہیں (۵) نفس عبارت کو حل کرنے کی کوشش کی گئی زیادہ قیل وقال اور خارجی مباحث سے حتی الوسع اجتناب کیا گیا ہے تاکہ طلبہ المجن محسوس نہ کریں۔

تشکر

خوشی کے ان لمحات کے موقع پر میں ایک بار پھر اپنے انتہائی مشفق و مربی والد گرامی حضرت اقدس مفتی محمد صدیق صاحب ادام اللہ ظہم علیہا کا شکر گزار ہوں جنہوں نے اپنی مصروفیات و پیرانہ سالی کے باوجود اس شرح کے مسودہ کو بالا ستیغاب ملاحظہ فرمایا اور اپنے قیمتی مشوروں سے نوازا اور کتاب کا نام مسک الملیح خود تجویز فرمایا فجزاہم اللہ احسن الجزاء ثانیاً اپنے ان عظیم مشفقین اساتذہ کرام اور اکابرین علماء عظام و اہل دامت برکاتہم العالیہ کا بے حد ممنون ہوں جنہوں نے اپنی گونا گوں مصروفیات کے باوجود اپنی قیمتی آراء تحریر فرما کر بندہ کی حوصلہ افزائی فرمائی۔

خصوصاً انتہائی ”شفیق و پروقار شخصیت“ گرامی قدر حضرت قاری محمد ادریس صاحب زید مجدہم (مدیر جامعہ دارالعلوم رحیمیہ ملتان) کا انتہائی شکر گزار ہوں جنہوں نے افتتاحی کلمات مبارکہ تحریر فرما کر ذرہ نوازی فرمائی فجزاہم اللہ کلہم احسن الجزاء۔ ثالثاً ان مخلص بھائیوں کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے اپنی دعاؤں سے اور قیمتی مشوروں سے نوازا خصوصاً برادر مکرم گرامی قدر حضرت الشیخ مولانا ارشاد احمد صاحب زید مجدہم مدیر جامعہ دارالعلوم کبیر والا اور صاحبزادہ مکرم حضرت مولانا سراج الحق صاحب زید مجدہ استاذ الحدیث دارالعلوم کبیر والا اور عزیز مکرم حضرت مولانا مفتی محمد ناصر صاحب رئیس الافتاء دارالعلوم رحیمیہ ملتان زید مجدہم رابعاً ان عزیزان کا شکر گزار ہوں جنہوں نے اس مسودہ کی تسوید و تہیض تقطیع و تہذیب کتابت کمپوزنگ میں تعاون فرمایا خصوصاً عزیز القدر مولانا محمد مرسلین سلمہ کا انتہائی شکر گزار ہوں جن کی تحریک

وتعاون اور دن رات کی تگ و دو کے بعد یہ شرح تکمیل کے مراحل تک پہنچی اور اپنے انتہائی مخلص دوست برادر ام ابو میسون اللہ بخش صاحب زید مجدہ کا بے حد ممنون ہوں جنہوں نے شب و روز کمپوزنگ کے لئے تعاون فرمایا اور جناب مولوی عبدالرحمن صاحب معلم جامعہ دارالعلوم رحیمہ اور جناب رانا ثاقب خاں صاحب اور شیخ منور احمد صاحب کا بھی شکرا ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں جنہوں نے دن رات محنت کر کے کتاب کی کمپوزنگ مکمل کی ہے۔ اللہ تعالیٰ ان سب کو جزاء خیر عطا فرمائے اور آخرت میں اس کا صلہ عطا فرمائے۔ امین۔

گزارش!

آخر میں گزارش یہ ہے کہ الانسان مرکب من الخطا النسیان..... چونکہ کتاب انتہائی دقیق ہے اس لئے قوی امکان ہے کہ بندہ سے تعبیر میں یا سمجھنے میں کہیں غلطی ہو گئی ہو اس لئے قارئین کرام سے التماس ہے کہ بندہ کی لغزشوں سے درگزر کرتے ہوئے مطلع فرمادیں تاکہ ان کی اصلاح کی جاسکے۔ خداوند قدوس سے التجاء ہے کہ اس حقیر سی کوشش کو قبول فرما کر توشیہ آخرت بنائے۔ امین ثم امین۔

حررہ

عبدالرحمن جامی

مقیم دارالعلوم رحیمہ ملتان

۲۰ ذی قعدہ ۱۴۲۵ھ



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمۃ الكتاب!

ہر علم کو شروع کرنے سے قبل متعدد اشیاء کا جاننا ضروری ہے تاکہ علی وجہ البصیرت علم کو شروع کیا جاسکے۔ عند المتقدمین آٹھ چیزوں کا جاننا ضروری ہے۔ جکو روس ثمانیہ کہا جاتا ہے عند المتأخرین اشیائے ثلاثہ کا جاننا ضروری ہے (۱) تعریف علم (۲) موضوع (۳) غرض وغایت۔ ہم اس کتاب کے آغاز سے قبل متقدمین و متأخرین سے ہٹ کر درمیانی راہ اختیار کرتے ہوئے امور خمسہ کو بیان کریں گے کیونکہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے **خیر الامور اوساطها** (۱) تعریف (۲) موضوع (۳) غرض وغایت (۴) واضح (۵) حالات مصنف۔

سوال۔ ان امور خمسہ کا جاننا کیوں ضروری ہے؟۔ الجواب: تعریف کا جاننا اس لیے ضروری ہے تاکہ طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم نہ آئے، موضوع کا جاننا اس لیے ضروری ہے تاکہ امتیاز بین العلوم ہو سکے، غرض وغایت کا جاننا اس لیے ضروری ہے تاکہ طالب علم کی محنت بیکار نہ جائے، واضح کا جاننا اس لیے ضروری ہے تاکہ اشتیاق الی الفن ہو، حالات مصنف کا جاننا اس لیے ضروری ہے تاکہ اشتیاق الی الکتاب ہو۔ کما ہوا المشہور کہ بازار میں مصنف بکتا ہے مصنف نہیں بکتی۔

(۱) تعریف اصول الفقہ

تعریف کو حد بھی کہا جاتا ہے۔ حد کی دو قسمیں ہیں (۱) حد اضافی (۲) حد لقی جس کو حد حقیقی بھی کہا جاتا ہے۔ حد اضافی: یہ ہے کہ مضاف مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے۔

حد لقی: یہ ہے کہ دونوں کی اجتماع تعریف کی جائے بایں حیثیت کہ ایک فن کا نام بن چکے ہیں۔ اولاً اصول فقہ کی حد اضافی ثانیاً حد لقی بیان کی جائے گی۔ حد اضافی کا بیان

(تعریف مضاف) الاصول جمع ہے اصل کی لفظ اصل متعدد معانی میں مستعمل ہوتا ہے (۱) ما یتبئی علیہ غیرہ مثال ابتداء السقف علی الجدار (۲) راجع، جیسے الاصل فی الاستعمال الحقیقۃ (۳) قاعدہ کلیہ مثال کل فاعل مرفوع اصل من النحو (۴) دلیل مثال قولہ تعالیٰ واتوا الزکوٰۃ اصل وجوب الزکوٰۃ (۵) اصحاب حال مثال الاصل فی الماء طہارۃ۔

تعریف مضاف الیہ: الفقہ (۱) لغوی معنی الشق والفتح۔ والفقہ ہوا الذی یشق الاحکام و یفتح ما یتعلق منھا لہذا ذکر الزمخشری فی کتاب الفائق (۲) وقال صاحب درمختار الفقہ العلم بالشیء (۳) وقال صاحب البحر الرائق الفقہ الفہم، من باب سماع و از باب کرم معنای فقہ ہونا و از باب تفعلیل فقہ بنانا از مفاعلہ علم فقہ کا سکرار کرنا۔

فقہ کا اصطلاحی معنی: (۱) معرفۃ النفس مالھا وما علیہا و ہذا التعریف منقول عن الامام ابی حنیفہ۔ یہ تعریف عام ہے علم العقائد، علم الفقہ علم الوجدانیات (اخلاق) سب کو شامل ہے (۲) عند بعض المتأخرین معرفۃ النفس مالھا وما علیہا من العمل (۳) تیسری تعریف منقول عن الشافعی ہے ہو العلم بالا احکام الشرعیۃ الفرعیۃ العملیۃ من اتھما التفصیلیۃ۔ شرعی کی قید سے احکام غیر شرعی خارج ہو گئے الفرعیۃ کی قید سے احکام اصلی خارج ہو گئے اولہ سے قرآن، وسنت، اجماع، قیاس مراد ہیں۔ (والثفصیل یاتی بعد انشاء اللہ) (۴) امام حسن بصری فقہ کی تعریف کرتے ہیں الاعراض عن الدنیا والتوجہ الی العقی۔ حدیثی کا بیان: ہو علم بقواعد الیٰی یوصل بہا الی الفقہ علی وجہ التحقیق۔۔۔۔۔

(۲) موضوع: دلائل اربعہ واحکام ستہ۔ دلائل اربعہ سے مراد (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس۔ احکام ستہ سے مراد (۱) واجب (۲) مندوب (۳) مباح (۴) مکروہ تحریمی (۵) مکروہ تنزیہی (۶) حرام۔

(۳) غرض و غایت: دو قسم ہے (۱) عمومی (۲) خصوصی۔ اول حصول سعادۃ الدارین۔ دوم الاطلاع علی ماخذ الفقہ۔۔۔

(۴) واضح اصول فقہ: مشہور قول کے مطابق اَوَّلُ مَنْ دُونِ اَصُولِ الْفَقْهِ هُوَ الْاِمَامُ الشَّافِعِيُّ۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ مدون اول امام ابو حنیفہ ہیں۔

ترجمۃ الممولفین۔ بادی النظر میں یہ دو کتابیں محسوس ہوتی ہیں لیکن فی الحقیقت یہ چار کتابوں کا مجموعہ ہے جن کی ترتیب کچھ اس طرح ہے۔ تلوح توضیح کی شرح ہے توضیح شرح ہے تنقیح کی تنقیح ملخص ہے علامہ فخر الاسلام کی کتاب اصول بزودی سے اصول بزودی کے مؤلف علامہ فخر الاسلام بزودی ہیں۔ تنقیح و توضیح دونوں کے مؤلف علامہ صدر الشریعہ ہیں تلوح کے مصنف علامہ تفتازانی ہیں تینوں مؤلفوں کے مختصر حالات ذکر کیے جاتے ہیں

مؤلف اصول بزودی کے حالات: نسب علامہ فخر الاسلام ابو العسر علی بن محمد بن حسین بن عبد الکریم النشبی البزودی الحنفی نصف شہر کا نام ہے اس سے چھ فرخ کے فاصلے پر قلعہ بزودہ ہے علامہ وہاں کے باشی و رہائشی تھے ولادت سنہ ۴۰۰ھ میں ہوئی آپ اصول و فروع حدیث فقہ مناظرہ و کلام میں مہارت تامہ حاصل کر کے مرجع خلائق بن گئے مولانا عبدالحی نے فخر الاسلام کا تعارف ان الفاظ کے ساتھ کرایا ہے الامام الکبیر الجامع بین اشتات العلوم امام الدینی فی الفروع والاصول وکان ممن یضرب بہ المثل فی حفظ المذہب الاربعۃ آپ نے کچھ عرصہ سمرقند میں درس و تدریس اور قضاء کے فرائض انجام دیے ان کی کنیت ابو العسر تھی لکون تصانیفہ عسیر ان کے بھائی صدر الاسلام محمد کی کنیت ابو الیسر تھی لکون تصانیفہ یسیر۔ حافظہ۔ آپ قوی

الحافظ تھے آپ کے زمانہ میں ایک شافعی المذہب عالم دین تھے انتہائی ذہین تھے جس سے بھی مناظرہ و مباحثہ کرتے غالب آ جاتے تھے اس نے بہت سے علماء کو شافعی المسلك بنالیا۔ یہ صورت حال دیکھ کر اس دور کے علماء علامہ فخر الاسلام کے پاس آئے ان سے درخواست کی کہ آپ اس سے مناظرہ کریں لوگوں کے اصرار کے بعد آپ اس عالم کے پاس گئے اس نے امام شافعی کے فضائل مناقب بیان کیے کہ ہمارے امام صاحب نے ایک ماہ میں قرآن پاک حفظ کیا روزانہ ایک ختم کیا کرتے تھے آس نے فرمایا قرآن پاک کا حفظ کر لینا تو اہل علم کیلئے سہل ہے تم سرکاری رجسٹر کا حساب و کتاب جس میں دو سال کی آمد و خرچ کی تفصیل تحریر کی گئی ہو میرے پاس لاؤ مجھے پڑھ کر سناؤ لوگوں نے ایسا کیا آپ نے اس رجسٹر کو مہر لگا کر مکان میں مقفل کر دیا خود جرح پر تشریف لے گئے چھ ماہ بعد واپس آ کر اس رجسٹر کو منگوا یا اور جلسہ عام میں لفظ بہ لفظ سنا دیا شافعی المذہب عالم شرم سے پانی پانی ہو گیا سب لوگ حیران ہو گئے، آپ کی تصنیفات میں سے اصول بزودی آپ کا علمی شاہکار ہے وفات ۵۸۲ھ کو ہوئی اور سمرقند میں دفن ہوئے۔

مؤلف تنقیح و توضیح: ”نام و نسب“ عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ محمود بن احمد صدر الشریعہ الاکبر لقب مصنف صدر الشریعہ الاصفہر سلسلہ نسب صحابی رسول حضرت عبادہ بن صامتؓ سے ملتا ہے: اپنے وقت کے امام جامع المعقول والمقول محدث جلیل فقیہ بے مثال تفسیر، مناظرہ، حدیث، وفقہ، نحو، لغت، ادب، کلام منطق وغیرہ کے متبحر عالم تھے تحصیل علم اپنے جد امجد تاج الشریعہ و دیگر علماء کرام سے کی آپ کا خاندان علمی خاندان تھا نسلاً بعد نسل فضل و کمال آپ کے خاندان میں منتقل ہوتا رہا آپ کے جد امجد کو صدر الشریعہ الاکبر کے لقب سے موسوم کیا گیا تو آپ کو صدر الشریعہ الاصفہر کے لقب سے نوازا گیا:

واقعہ: علامہ قطب الدین رازی آپ کے ہم عصر تھے اور معقولات میں یگانہ روزگار تھے۔ انہوں نے ایک مرتبہ علامہ صدر الشریعہ سے کسی مسئلہ پر مباحثہ کرنا چاہا پہلے آپ نے اپنا پروردہ غلام تلمیذ خاص مولوی مبارک شاہ کو بھیجا کہ جا کر ان کا درس سن کر آئیں وہ پہنچے تو علامہ صدر ابن سینا کی کتاب الارشادات پڑھا رہے تھے پڑھانے کا انداز ایسا تھا نہ تو مصنف کی اتباع کرتے نہ کسی شارح کی۔ فقیر مبارک شاہ۔ اور امام رازی کو خط لکھا کہ یہ شخص عالم نہیں بلکہ آگ کا شعلہ ہے اس کے مقابلہ میں ہرگز نہ آئیں ورنہ شرمساری ہوگی چنانچہ امام رازی نے بات مان لی اور مناظرہ کا ارادہ ترک کر دیا۔

تصنیفات، شرح و قایہ، توضیح، تنقیح، المقدمات الاربعہ، کتاب الشروط، کتاب المحاضرہ وغیرہ وفات ۷۷۷ھ میں ہوئی اور بخارا میں آپ کا مزار ہے۔

مصنف تلویح: ”نام و نسب“ لقب سعد الدین نام مسعود بن عمر تفتازانی ماہ صفر ۷۲۲ھ میں تفتازان من مضافات خراسان

میں ولادت ہوئی۔ ابتداء ہی سے تحصیل علم کا شوق تھا بعض حضرات کا بیان ہے کہ تفتازانی بہت غمی تھے مگر جدوجہد سعی و محنت و مطالعہ کتب میں سباق الغایات تھے۔

خواب: ایک مرتبہ انہوں نے خواب دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص کہہ رہا ہے سعد الدین آؤ ذرا سیر کر کے آئیں میں نے جواب دیا بھائی میرے پاس تفریح کیلئے وقت نہیں ہے میں تو غمی طالب علم ہوں بہت کوشش کے باوجود کتاب نہیں سمجھ سکتا وہ شخص چلا گیا تھوڑی دیر بعد پھر واپس آ گیا اسی طرح تین مرتبہ آمد و رفت کے بعد کہا جناب آپ کو تو حضور ﷺ یاد فرما رہے ہیں گھبرا کر اٹھا اونگٹے پاؤں چل پڑا شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے اس درخت کے نیچے سرکارِ دو عالم ﷺ اپنی جماعت کے ساتھ تشریف فرما تھے مجھے دیکھ کر تبسم آمیز لہجہ میں فرمایا ہم نے آپ کو بار بار بلوایا آپ نہیں آئے میں نے عرض کیا مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ یاد فرما رہے ہیں اس کے بعد میں نے اپنی غبات کی شکایت کی آپ نے فرمایا فتح مکہ میں منہ کھولا آپ نے لعابِ دہن میرے منہ میں ڈالا اور دعا کے بعد فرمایا کہ جاؤ۔ بیداری کے بعد اپنے استاذ کے درس میں پہنچے اثناءِ درس کئی علمی اشکالات کیے ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ غمی ہے اس کے اشکالات بے سود ہیں مگر استاذ سمجھ گئے انہوں نے یہ جملہ کہا: یا سعد انک الیوم غیرک فیما مضی: آج تو ماضی والا مسعود نہیں بلکہ کوئی اور محسوس ہو رہا ہے۔

تحصیل علم: مختلف علماء کرام اور اصحاب فضل و کمال سے علوم و فنون کا استفادہ کیا جن میں سے علامہ عضد الدین ابنی اور قطب الدین رازی قابل ذکر ہیں بعدہ درس و تدریس میں مشغول ہو گئے اور عنقوانِ شباب میں ہی آپ کا شمار علماء کبار سے ہونے لگا جب آپ مسند تدریس پر جلوہ افروز ہوئے تو سینکڑوں تشنگانِ علم نے آپ کے چشمہ فیض سے سیرابی حاصل کی درس و تدریس کے ساتھ ساتھ تصنیف کا ذوق بھی تھا ہر علم میں آپ نے تصنیف کی ہے جب آپ نے تشریف زنجانی تصنیف کی آپ کی عمر صرف سولہ برس تھی کبھی کبھار شعر بھی کہتے تھے۔ علامہ کفوی کا قول ہے کان من محاسن الزمان لم تر العیون مثله فی الاعلام والاعیان آپ کی قابلیت و وسعت علمی کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ آپ کے حریف سید سند شریف جرجانی بھی آپ کی کتب سے استفادہ کرتے تھے رعب: آپ کا اتنا رعب تھا کہ بڑے بڑے جابر بادشاہ بھی آپ سے ڈرتے تھے۔

واقعہ: ایک روز تیمور بادشاہ نے اپنا کوئی قاصد کسی ضروری کام کیلئے بھیجا اور اس کو حکم دیا کہ جہاں بھی تمہارا گھوڑا تھک جائے وہاں جس کا بھی گھوڑا امل جائے اس پر سوار ہو جانا اتفاقاً جہاں قاصد کو سواری کی ضرورت ہوئی وہاں علامہ تفتازانی خیمہ زن تھے اور ان کے گھوڑے بندھے ہوئے تھے قاصد نے جا کر ایک گھوڑا کھول لیا علامہ کو پتہ چلا تو غضبناک ہو گئے اور قاصد کی پٹائی کر کے نکال دیا قاصد نے تیمور کی دربار میں جا کر شکایت کی ہیجان غضب سے تیمور کچھ دیر ساکت رہا اس کے بعد کہا اگر کوئی اور ہو

تا تو سزا سے نہ بچتا میں اس شخص کو کچھ نہیں کہہ سکتا جس کا قلم ہر شہر کو میری تلوار سے پہلے فتح کر چکا ہے شاہ تیمور ظالم جابر بادشاہ تھا۔ لوگوں کو قتل کر کے ان کی کھوپڑیوں پر کرسی رکھ کر بیٹھتا تھا علامہ تفتازانی بادشاہوں کے مقرب تھے شاہ شجاع بن ظفر کے دربار میں آپ کو بہت اثر و رسوخ تھا بعدہ شاہ تیمور کے ہاں صدر الصدور کے عہدہ پر فائز ہوئے وہ آپ کا معتقد تھا بہت احترام کرتا تھا ابتداء میں میر سید سند شریف اور علامہ تفتازانی میں دوستی تھی۔ تفتازانی ہی جرجانی کو تیمور کی دربار میں لے گئے بعدہ ان میں منازعت شروع ہو گئی تیمور کی دربار میں اکثر مناظرے ہوتے تھے ایک مرتبہ اس بات پر مناظرہ ہوا کہ استعارہ تمثیلیہ مستلزم ترکیب ہے یا نہ علامہ تفتازانی نفی کے قائل تھے جبکہ سید شریف اثبات کے فریقین نے دلائل کے انبار لگا دیے کوئی فیصلہ ممکن نہ ہو سکا تو تیمور نے نعمان معزلی کو حکم و جلال مقرر کیا نعمان معزلی نے میر سید شریف کے حق میں فیصلہ دیا جس سے علامہ تفتازانی کو سخت صدمہ ہوا کیونکہ تفتازانی عوام خواص میں بہت مقبول تھے لوگوں کا خیال تھا کہ ان سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں ہے صدمہ کی وجہ سے صاحب فراش ہو گئے یہاں تک کہ ۲۲ محرم سنہ ۹۲۷ بروز سوموار سرقند میں انتقال کر گئے اس کے بعد ۹ جمادی الاولیٰ کو ان کا جسد خاکی مقام سرخس منتقل کر دیا گیا: تبصرہ یہ امر تو مسلم ہے کہ سید سند شریف اور تفتازانی دونوں مشاہیر فضلاء میں سے تھے اور اپنے زمانہ کے آفتاب و مانتاب علم تھے۔ لیکن منطق و علوم ادبیہ و علوم فقہیہ میں علامہ تفتازانی میر صاحب سے فائق تھے تحقیقات و تدقیقات ذکاوت و فطانت میں تفتازانی سے میر صاحب کی نسبت ہی نہیں ہے نعمان معزلی کے میر صاحب کو فاتح قرار دینے کی وجہ بیان کی گئی ہیں: اول: میر صاحب نسبت تفتازانی کے فصیح اللسان تھے تفتازانی کی زبان میں کثرت تھی جیسا کہ مشہور ہے کان لسان السید فصیح من قلمہ: دوم: نعمان معزلی کو تفتازانی سے کوئی کدورت و ناراضگی تھی، مسلک میر صاحب تو حنفی تھے تفتازانی کے بارے میں دورائے ہیں حنفی و شافعی لیکن تفتازانی کی عبارات سے حنفی ہونا راجح معلوم ہوتا ہے لہذا قال مولوی عنایت اللہ لکھنوی بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ علامہ تفتازانی شیعہ تھے۔

الحمد لله الذي احكم بكتابہ اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنفية المسماة البيضاء حتى اضعحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء.

حل مفردات احکم از باب افعال مضبوط کرنا اصول جمع ہے اصل کی مانتہی علیہ غیرہ۔ الشریعہ من الشرع لغوی معنی الاظهار اصطلاحی معنی ما شرع اللہ لعبادہ تحقیق شریعت دین ملت بشریہ و دین ملت کا مصداق ایک ہے یعنی دین اسلام ان میں تغایر اعتباری ہے دین اسلام بایں حیثیت کہ عباد اللہ اس پر وارد ہو کر اپنی علمی پیاس بجھاتے ہیں اس کو شریعت

وشرع کہا جاتا ہے اور بایں حیثیت کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ اس پر بدلہ اور جزا دیں گے تو اس کو دین کہا جاتا ہے۔ اور بایں حیثیت کہ شارع علیہ السلام نے اس کی اطاعت کرائی ہے اس کو ملتہ کہا جاتا ہے: **الغراء**: تانیث الاغریہ مشتق من الغرہ ہے لغوی معنی بیاض فی جہتہ الفرس گھوڑے کی پیشانی پر سفید نکلیا مجازی معنی ہر واضح و معروف چیز از باب سماع مصدر غررا خوبصورت سفید رنگ والا ہونا و از باب نصر مصدر غرر اکبر کرنا از باب ضرب مصدر غررنا تجربہ کار ہونا: **خطاب** کا معنی: **توجیہ** الکلام نحو الغیر للافہام پھر اس کلام کو بھی مجازاً خطاب کہا جاتا ہے جس کے ساتھ خطاب واقع ہوا ہونے: **فروع**: جمع فرع کی لغوی معنی شاخ: **الحنيفية**: مشتق من الحنف ہے لغوی معنی احواج فی الرجل از باب سماع و کرم ٹیڑھے پاؤں والا ہونا پھر مطلق میل میں مستعمل ہوتا ہے مسلم کو حنیف کہا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ مائل عن الباطل الی الحق ہوتا ہے یہاں سے مراد الملتہ المائلہ من الباطل الی الحق ہے: **السمعة**: بمعنی السہلۃ آسان از باب فتح سخاوت و بخشش کرنا: **اضہت**: بمعنی صارت **راسخہ**: مشتق من الرسوخ از باب نصر بمعنی گڑ جانا مضبوط ہونا: **الاساس**: بنیاد: **شامخہ**: مشتق من الشموخ از باب فتح پہاڑ کا بلند ہونا: **البناء**: معنی عمارت۔

حل ترکیب۔ اصول الشریعۃ احکم کا مفعول ہے فروع الحنفیۃ رفع کا مفعول بہ ہے کلمۃ الباقیۃ اضحت کا اسم اور راسخۃ الاساس خبر ہے۔ ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ جل شانہ کیلئے ثابت ہیں جس نے اپنی کتاب کے ذریعہ سے واضح (روشن) شریعت کے اصول (عقائد یا ادلہ کلیہ) کو مضبوط کر دیا اور اپنے خطاب کے ذریعہ سے روشن آسان ملت کے فروع (احکام یا اعمال) کو بلند کر دیا یہاں تک کہ ہو گیا اس کا کلمہ باقیہ (کلمہ توحید) مضبوط بنیاد والا بلند عمارت والا مثل پاکیزہ درخت کے (کھجور) جس کی جڑ زمین میں ثابت ہے اور اس کی شاخ آسمان میں ہے:

تشریح: اصول کے مرادی معنی میں دو احتمال ہیں (۱) ادلہ کلیہ (۲) عقائد اول احتمال رائج ہے کیونکہ اس میں براعت استہلال ہے کتاب میں ادلہ کلیہ کی بحث ہے نہ کہ عقائد کی اول احتمال کے مطابق مقصد عبارت یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے روشن شریعت کے دلائل کلیہ کو اپنی کتاب کے ذریعہ سے محکم و مضبوط کر دیا احکام سے مراد دلائل کلیہ کا حجت ہونا اور مفید یقین قطع ہونا ہے سنت کا احکام اپنے اس ارشاد گرامی سے فرمایا تاکم الرسول فخذوہ وما نہکم عنہ فانہوابعوام کا احکام اس قول سے فرمایا ومن یتبع غیر سبیل المومنین نولہ ماتولی (الایۃ)۔ قیاس کا احکام اپنے اس فرمان سے کیا فاعتمر وایا ولی الابصار۔ سوال ادلہ کلیہ میں سے ایک دلیل خود کتاب اللہ بھی ہے تو مقصد یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے کتاب کے ذریعہ سے کتاب کو محکم کیا اس میں احکام اشیاء بنفسہ لازم آتا ہے وہو باطل: **الجواب** (۱): توجیہ اول یہ بیان کی گئی ہے قرآن پاک میں صفت اعجاز رکھی گئی ہے اسی کے

ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کو محکم کیا ہے تو کتاب محکم اور صفت اعجاز محکم بہ ہے محکم اور محکم بہ شیء واحد ہیں لیکن باعتبارین مختلفین فلا اشکال: الجواب (۲) توجیہ ثانی یہ ہے کہ محکم معانی ہیں اور محکم بہ الفاظ ہیں مقصد یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے الفاظ کے ذریعہ سے معانی قرآن پاک کو محکم اور پختہ کر دیا احتمال ثانی کے مطابق اگر اصول سے عقائد مراد ہوں تو مقصد ہوگا اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کے ذریعہ سے عقائد کو پختہ کر دیا احکام سے مراد ہوگا عقائد کی تائید و توثیق کرنا۔ سوال: عقائد کا ثبوت کتاب اللہ سے تو نہیں ہوتا بلکہ دلائل عقلیہ سے ہوتا ہے کیونکہ خود کتاب اللہ کا ثبوت موقوف ہے عقائد پر کتاب اللہ کا کتاب ہونا وہی تسلیم کرے گا جو وجود باری تعالیٰ و صفات کا قائل ہوگا لہذا اشارح کا قول کہ ذات باری تعالیٰ نے عقائد دیدیہ کو کتاب کے ذریعہ سے محکم کر دیا درست نہیں: الجواب (۱) تسلیم ہے کہ بعض عقائد کا اثبات دلائل عقلیہ سے ہے لیکن بعض عقائد کا اثبات دلائل نقلیہ سے ہے جیسے رویت باری تعالیٰ معاد جسمانی عذاب قبر۔ یہاں سے یہی عقائد مراد ہیں الجواب: (۲) جتنے عقائد ہیں خواہ ان کا اثبات دلائل عقلیہ سے ہو یا دلائل نقلیہ سے وہ معتد بھا اور صحیح تب ہونگے جب کتاب اللہ کی موافق ہوں تو من حیث الثبوت عقائد اگرچہ موقوف علی الکتاب نہیں لیکن من حیث الاعتقاد والصحة موقوف علی الکتاب ہیں بایں اعتبار کتاب اللہ سے ان کا احکام ہوگا اسی بنیاد پر اشارح نے احکم کا لفظ اختیار فرمایا اُعْبِتْ کا لفظ ذکر نہیں فرمایا (حاشیہ نمبر ایک صفحہ نمبر ۲، ۳ دیکھیں) ”فروع میں بھی دو احتمال ہیں (۱) اگر اصول سے اولہ کلیہ مراد ہوں تو فروع سے احکام مراد ہوں گے اگر اصول سے عقائد مراد ہوں تو فروع سے اعمال صالحہ مراد ہوں گے اگر اول مراد ہوں تو مقصد ہوگا اللہ تعالیٰ نے اپنے خطاب کے ذریعہ سے ملت خفیہ کے احکام کے مرتبہ و شان کو بلند کر دیا رفع سے مراد اعلیٰ قدر و مرتبہ ہوگا اگر ثانی احتمال مراد ہو تو مقصد ہوگا اللہ تعالیٰ نے اپنے خطاب کے ذریعہ سے شریعت خفیہ سہلہ کے اعمال صالحہ کو شرف قبولیت عطا کر کے ان کے مرتبہ کو بلند کر دیا رفع سے مراد قبولیت ہوگا۔ حتی غایت و نتیجہ ہے ما قبل کیلئے: فائدہ: حتی میں تین احتمال ہیں (۱) عاطفہ (۲) ابتدائیہ (۳) جارہ۔ کلمہ باقیہ سے کلمہ توحید مراد ہے اساس سے ایمان اور تصدیق قلبی مراد ہے رسوخ سے اطمینان قلب اور اذعان جنان (دل) مراد ہے البناء سے عمل صالح مراد ہے جو اقرار کی فرع ہے شموخ سے عمل صالح کا صعود الی محل القبول مراد ہے مقصد عبارت یہ ہوگا کہ جب اللہ تعالیٰ نے کتاب کے ذریعہ سے اصول شریعت (عقائد یا اولہ کلیہ) کو مضبوط کر دیا اور خطاب کے ذریعہ سے ملت خفیہ کے فروع (اعمال یا احکام) کو بلند کر دیا تو نتیجہ یہ مرتب ہوا کہ کلمہ باقیہ (کلمہ توحید) کی بنیاد (ایمان) مضبوط ہوگئی۔ اور اسکی عمارت و بناء بلند ہوگئی اور اس کلمہ توحید کی مثال ایسے ہوگئی جیسے شجرہ طیبہ ہے (کجھور) جس کی

جز تو زمین کے اندر ثابت ہوتی ہے اور اس کی شاخیں آسمان میں ہوتی ہیں اسی طرح کلمہ تو حید کی جڑ بھی مضبوط ہوگئی اور شاخیں (اعمال صالحہ) بلندی کو چھونے لگے۔ فائدہ اولیٰ: حتیٰ اذحت کلمۃ الباقیۃ راسخۃ الاساس شامۃ البناء۔ اس جملہ میں حتیٰ نتیجہ ہے علامہ تفتازانی نے چار چیزوں کو مترتب و متفرع کیا ہے پہلے چار چیزوں پر وہ چار چیزیں یہ ہیں کلمہ۔ اساس۔ رسوخ۔ شموخ موقوف علیہ چار چیزیں یہ ہیں (۱) شریعت۔ اصول۔ احکام۔ فروع۔ کلمہ تو حید کو متفرع کیا ہے شریعت پر کہ شریعت وہ کلمہ لا الہ الا اللہ ہے کیونکہ شریعت پر آنے کیلئے کلمہ پڑھنا ضروری ہے اساس کو متفرع و مترتب کیا اصول پر وہ اس طرح کہ اصول سے مراد دلائل کلیہ ہیں اور اساس سے مراد ایمان ہے تو دلائل کلیہ کو دیکھ کر اور مان کر ہی ایمان نصیب ہوتا ہے تو مناسب ہے کہ ایمان کو دلائل پر متفرع کیا جائے۔ رسوخ کو متفرع کیا احکام پر وہ اس طرح کہ علامہ نے کہا کہ اللہ پاک نے شریعت کے دلائل کو پختہ و محکم کیا تو جتنے دلائل پختہ ہو گئے اتنا ہی ایمان پختہ ہوگا تو مناسب ہے کہ احکام پر رسوخ کو متفرع کیا جائے۔ شموخ کو متفرع کیا فروع پر وہ اس طرح کہ فروع سے مراد احکام ہیں تو احکام کو دیکھ کر اور مان کر اعمال صالحہ میں پختگی آئیگی تو خلاصہ یہ کہ علامہ تفتازانی نے حتیٰ کے بعد والے جملے میں چار چیزوں کو متفرع کیا ہے جملہ سابقہ کی چار چیزوں پر فائدہ دوم: کسحۃ طیۃ الخ میں اقتباس ہے اقتباس کا معنی ہے اپنی عبارت میں حدیث یا آیت یا شعر کا کوئی قطعہ یا مکمل شعر استعمال کیا جائے لیکن قال اللہ وقال الرسول کے ساتھ تصریح نہ کی جائے اسی طرح شاعر کا نام بھی ذکر نہ کیا جائے:

فائدہ سوم: اگر لفظ معنی موضوع لہ میں استعمال ہو اس کو حقیقت کہا جاتا ہے اگر معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہو اس کو مجاز کہا جاتا ہے حقیقت اور مجاز میں مناسبت کا ہونا ضروری ہے وہ مناسبت خالی از دو حال نہیں یا تشبیہ ہوگی یا غیر تشبیہ اگر غیر تشبیہ ہے اس کو مجاز مرسل کہا جاتا ہے اگر تشبیہ والی ہے اس کو استعارہ کہا جاتا ہے پھر استعارہ کی چار اقسام ہیں (۱) استعارہ تصریحیہ، مصرحہ (۲) استعارہ مکنیہ، بالکنایہ (۳) استعارہ تخیلیہ (۴) استعارہ ترشیحیہ: اگر ذکر مشبہ بہ کا ہو اور ارادہ مشبہ کا ہو تو استعارہ مصرحہ ہے جیسے رعیت اسد ایرمی: (۲) اگر ذکر مشبہ کا ہو اور ارادہ بھی مشبہ کا ہو اور تشبیہ مضمر فی النفس ہو تو استعارہ مکنیہ ہے: (۳) اگر مشبہ بہ کے لوازمات کو مشبہ کیلئے ثابت کیا جائے تو استعارہ تخیلیہ ہے: (۴) اگر مناسبات کو ثابت کیا جائے تو استعارہ ترشیحیہ ہے تینوں کی مثال مندرجہ ذیل ہے اذ المنیۃ انشبت اظفارھا۔ موت کو پرندہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے ذکر مشبہ کا ہے ارادہ بھی مشبہ کا یہ استعارہ مکنیہ ہے اظفار لوازمات سے ہے اس میں استعارہ تخیلیہ اور انشاب (خاڑنا) مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے استعارات اصول الشریعہ میں شریعت کو شجر کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے ذکر مشبہ کا ارادہ بھی مشبہ کا تشبیہ مضمر فی النفس ہے یہ استعارہ مکنیہ ہے شجر کیلئے اصول لوازمات ہیں یہ استعارہ تخیلیہ ہے اور

حل ترکیب: من مشکوٰۃ اور اقتباس دونوں جار مجرور اوقد کے متعلق ہیں۔ سراجاوصاحباً اوقد کا مفعول ہے۔ لاجماع الاراء جار مجرور اوضح کے متعلق ہے علی اقتفاء جار مجرور اجماع کے متعلق ہے قیاساً ومنہا جار اوضح کا مفعول ہے بحار العلوم صادفت کا مفعول ہے صادفت صیغہ واحد مذکر مخاطب ہے تلاطم جملہ حالیہ ہے اس طرح یدخلون بھی جملہ حالیہ ہے ترجمہ: روشن کر دیا اللہ تعالیٰ نے سنت کے طاقچے سے (فہم مبارک) جگمگانے والے چراغ کو (الفاظ مبارکہ) اس سنت کے انوار (مفہومات) حاصل کرنے کیلئے اور اوضح کر دیا اللہ تعالیٰ نے قیاس کو اور اوضح راستہ کو لوگوں کی اراء کو جمع کرنے کیلئے اس سنت کے آثار (باقیات مراد علی) سنے اتباع پر یہاں تک کہ تو نے پایا علوم اور ہدایت کے سمندروں کو دریاں لیکھ وہ ٹھٹھیں مارتے ہیں باعتبار موجوں کے اور دیکھا تو نے لوگوں کو دریاں لیکھ وہ داخل ہوتے ہیں اللہ کے دین میں فوج در فوج:

تشریح: مشکوہ کے معنی مرادی میں چار احتمال ہیں (۱) ذات النبی ﷺ (۲) نم النبی ﷺ (۳) صدرہ (۴) قلبہ انوار سے مراد مفہومات و معانی ہیں اور سراج سے مراد الفاظ النبی ﷺ ہیں مقصد عبارت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کے منہ مبارک سے الفاظ کا چمکنے والا چراغ روشن کر دیا تاکہ لوگ اس سراج کامل النور سے معانی و احکام و مفہومات والا نور اور روشنی حاصل کریں۔ اٹار سے احکام کے علل مراد ہیں مقصد عبارت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قیاس والے راستے کو اس لیے واضح فرمایا تاکہ لوگوں کے اراء سنت رسول ﷺ کے آثار کے اتباع پر جمع ہو جائیں اس طرح کہ جو مسائل غیر منصوصہ پیش آئیں ان کو مسائل منصوصہ پر بوجہ اشتراک علل کے قیاس کر کے حل کر لیا جائے اگر قیاس کو مشروع نہ کیا جاتا تو ان مسائل غیر منصوصہ کو حل کرنا ممکن نہ ہوتا اور لوگوں کی آراء متفق نہ ہوتیں حتیٰ۔ نتیجہ یہ ہے صافیت بحار العلوم او قد کا نتیجہ ہے مقصد یہ ہوگا جب اللہ تعالیٰ نے چراغ کامل النور کو روشن کر دیا اور لوگوں نے اس سے انوار علوم نظریہ و عملیہ کو حاصل کیا تو نتیجہ یہ مرتب ہوا کہ علوم کے سمندر ٹھاٹھیں مارنے لگ گئے و ریت الناس ید خلون اوضح کا نتیجہ ہے مقصد یہ ہوگا جب اللہ تعالیٰ نے قیاس کو واضح کر دیا اور لوگوں کی اراء سنت پر جمع ہو گئیں تو لوگ جوق در جوق فوج در فوج دین اسلام میں داخل ہونے لگے: استعارات مشکوۃ النہ میں نم النبی ﷺ کو مشکوۃ سے تشبیہ دی گئی ذکر مشبہ بہ کا اور ارادہ مشبہ کا ہے یہ استعارہ تصریحیہ ہے اسی طرح سراجا وھا جا میں استعارہ تصریحیہ ہے الفاظ النبی ﷺ کو سراج کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ بحار العلوم میں اضافت لمشبہ بہ الی مشبہ ہے امواج لوازمات مشبہ بہ میں سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے تلامذہ مناسبات میں سے ہے یہ استعارہ ترشیمیہ ہے:

والصلوة علی من ارسله لساطع الحجة معونا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصيرا محمد المبعوث هدى للناس مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا :

حل مفردات: ساطع من سطوع از نور بلند ہونا معونا صیغہ مبالغہ کثیر المعونة از نور ظہیرا مستمر المعونة لکن نہ صفت مشبہ: المعجزة جادة الطريق عمدہ راستہ اعتصم چنگل مارنا مضبوطی سے پکڑنا اغتتم عد الشئ غیمہ مساحۃ فناء الدار من ومیدان والكرامة اسم من التکریم معناه العظمة الاستصحاب جعل الشئ مصاحبا لفسه الاستحسان عد الشئ حسنا: اچھا سمجھنا

ترکیب لسلح الحجۃ جار مجرور معونا کے متعلق ہے اسمیں اضافت الصفة الی الموصوف ہے اصل میں الحجۃ الساطعة تھا معونا میں دو احتمال ہیں (۱) مفعول ثانی ہے ارسلا کا سوال ارسل متعدی بیک مفعول ہے معونا اس کا مفعول ثانی کیسے بنے گا؟ جواب:

ارسل جعل کے معنی کو متضمن ہوگا (۲) حال ہے اوسلہ کی ضمیر سے سلطان و نصیر جعل کا مفعول ثانی ہے محمد من ارسلہ کے من سے بدل ہے ہدی یا مفعول لہ ہے یا حال ہے ارسلہ سے بمعنی ہادی یا مفعول بہ ہے اس صورت میں المبعوث بمعنی المبعول ہوگا اسی طرح مبشر و داعی میں بھی یہی ترکیبی احتمالات ہیں مبشر و داعی اعمیاء ترتیب کیلئے ہے۔ الدلالة منصوب ہو کر التزام کا مفعول ہے کرامۃ الاستصحاب میں کرامۃ انتم کا مفعول ہے من المہاجرین میں من بیان یہ ہے من التزام کا بیان ہے:

ترجمہ: اور رحمت کاملہ نازل ہو اس ذات پر جس کو بھیجا اللہ تعالیٰ نے بلند دلیل (قرآن پاک) کیلئے مددگار اور پشت پناہ اور بنایا اس ذات کو عمدہ واضح راستہ کیلئے والی اور مددگار یعنی محمد ﷺ جو بھیجے گئے ہیں در انحالیکہ ہدایت دینے والے ہیں لوگوں کو در انحالیکہ مبشر اور نذیر ہیں در انحالیکہ بلانے والے ہیں اللہ تعالیٰ کی طرف اس کے حکم سے اور در انحالیکہ روشن چراغ ہیں پھر اس کے بعد صلوٰۃ و سلام نازل ہو اس شخص پر جس نے لازم کر لیا اس نبی کریم ﷺ کے اشارہ کے تقاضا کے مطابق رہنمائی کرنے کو اللہ سبحانہ کی معرفت کے راستے کی طرف اور اس نے مضبوطی سے پکڑے رکھا اس دلالت اور رہنمائی کرنے میں ان دلائل کو جو متواتر ہیں یعنی وہ نصوص جو غاۃ البیان ہیں اور اس نے غنیمت سمجھا اس نبی کریم ﷺ کے عمدہ دربار میں صحابی ہونے (ساتھی ہونے) کی کرامت کو اور اچھا سمجھنے کی کرامت کو یعنی مہاجرین و انصار اور صلوٰۃ و سلام ہو ان لوگوں پر جنہوں نے ان مہاجرین و انصار کی

اتباع کی احسان کے ساتھ: تشریح: سوال۔ بعد الحمد صلوٰۃ کو کیوں ذکر کیا؟ جواب: (۱) اقتداء بالکتاب کما قال اللہ تعالیٰ یا ایہا الذین آمنوا صلوٰۃ علیہ الایۃ (۲) و اتباعا بالحدیث کما قال حیث ما ذکر ت ذکر ت (۳) نبی کریم ﷺ ہمارے محسن ہیں آپ کی بدولت ہمارے اوپر افاضۃ الخیر ہوا کیونکہ عباد اللہ انتہائی سفل میں ہیں اور ذات باری تعالیٰ انتہائی علو میں ہے تو فیضان بلا واسطہ ناممکن تھا کسی واسطہ و رابطہ کی حاجت تھی وہ واسطہ نبی کریم ﷺ ہیں اس لیے وہ منعم ہیں اور شکر المنعم واجب شکر یہی ہے کہ آپ پر صلوٰۃ و سلام بھیجا جائے۔ الصلوٰۃ لغوی معنی الدعاء جب یہ منسوب الی اللہ ہو تو معنی طلب رحمت ہوگا جب منسوب الی ملیکۃ ہو تو استغفار ہوگا اور جب منسوب الی العباد ہو تو دعاء ہوگا اگر منسوب الی حیوانات والنباتات والطیور ہو تو معنی تسبیح ہوگا۔ سوال! معنی طلب الرحمت منسوب الی اللہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ذات باری تعالیٰ طلب سے منزہ ہیں۔ لان الطلب دلیل

الاحتیاج۔ جواب! جب منسوب الی اللہ ہو تو طلب کو ترک کر کے صرف رحمت مراد لی جائے گی اس کو صنعت تجرید کہا جاتا

ہے۔ سوال! فقط رحمت بھی منسوب الی اللہ نہیں ہو سکتی کیونکہ معنی رحمت رقتہ القلب ہے واللہ منزہ عن القلب و رقتہ۔

جواب! رحمت کے دو معنی ہیں (۱) معنی حقیقی و هو رقتہ القلب (۲) معنی مجازی و هو تفضل والا حسان و افاضۃ الخیر۔ جب رحمت

منسوب الی اللہ ہو تو معنی مجازی مراد ہوگا نہ حقیقی فلا اشکال۔ مقصد ہوگا کہ صلوٰۃ وسلام نازل ہو اس ذات پر جس کو اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم کیلئے معین و مددگار بنا کر بھیجا اور عمدہ طریق (دین اسلام) کیلئے سلطان و نصیر بنا دیا وہ ذات محمد رسول اللہ ﷺ ہیں جن کو لوگوں کی ہدایت کیلئے مبعوث کیا گیا اور مبشر و نذیر اور داعی الی اللہ اور سراج و منیر بنایا گیا، تراخی ترتیب کیلئے ہے کیونکہ صلوٰۃ علی النبی اصالۃ اور صلوٰۃ علی الصحابہ تبعاً ہے مقصد عبارت ہوگا کہ صلوٰۃ علی النبی کے بعد صلوٰۃ وسلام ہو ان لوگوں پر جنہوں نے نبی کریم ﷺ کے اشارہ کے مطابق اللہ سبحانہ کی معرفت کے راستے پر لوگوں کی رہنمائی کی اور اس رہنمائی میں نصوص متواترہ ظاہرۃ البیان کو مطبوظی سے پکڑے رکھا اور نبی اکرم ﷺ نے ان کو ساتھی ہونے اور اچھا سمجھنے کی کرامت اور اعزاز سے نوازا انہوں نے اس کو اپنے لیے غنیمت سمجھا وہ کون لوگ تھے وہ مہاجر و انصار تھے پھر اس کے بعد صلوٰۃ وسلام ہو ان لوگوں پر جنہوں نے مہاجرین و انصار کی اتباع کی اچھے طریقہ کے ساتھ ﴿خلاصہ یہ کہ صلوٰۃ وسلام ان لوگوں پر ہو جن میں تین چیزیں پائی جائیں التزام: اعتصام: اغتمام﴾۔ فائدہ! شارح نے خطبہ میں براءت استہلال کو اختیار فرمایا۔ براءت استہلال یہ ہوتی ہے کہ خطبہ میں ایسے الفاظ استعمال کیے جائیں جو آنے والے مقاصد کی طرف اشارہ کریں، مثلاً کتاب، اصول فروع، سنت، اجماع، قیاس، اشارہ، دلالت، نص، ظاہر، اصحاب، احسان وغیرہ۔☆☆☆☆

وبعد فان علم الاصول الجامع بین المعقول والمنقول النافع فی الوصول الی مدارک المحصول اجل ما یتنسم علی احکام احکام الشرع قبول القبول واعز ما یتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول۔

حل مفردات! مدارک جمع ہے مدرک کی بمعنی جائے ادراک یہاں مراد دلائل تفصیلیہ یا قواعد کلیہ ہیں المحصول ما ینبغی ان یجعل حاصل جمع نی وہ چیز جو حاصل کی جائے یہاں مراد احکام شرعیہ غیر مستنبطہ ہیں، یتنسم از باب تفعل خوشبو سونگھنا۔ احکام احکام الشرع۔ احکام اول مصدر از باب افعال ہے پختہ کرنا احکام دوم جمع ہے حکم کی قبول القبول قبول اول بفتح القاف ہے مصدر از (نصر) معنی باد صبا کا چلنا قبول دوم بضم القاف مصدر از مع معنی مقبول ہونا یا قبول کرنا اعلام جمع علم بمعنی جھنڈا پہاڑ۔ عقول العقول عقول اول جمع عقل ہے جائے پناہ عقول ثانی جمع عقل ہے بمعنی قوت اور اکیہ از باب (ضرب) معنی سمجھدار ہونا اور پناہ لینا۔

ترکیب! علم الاصول موصوف الجامع صفت اول النافع صفت ثانی ہے موصوف مع الصفتین ان کا اسم ہے اجل ما یتنسم خبر ان قبول القبول مفعول ہے یتنسم کا عقول العقول یتخذ کا مفعول ثانی ہے۔

ترجمہ! بعد الحمد و صلوٰۃ پس علم اصول فقہ جو کہ جامع بین العقول والمنقول ہے جو کہ احکام کے دلائل تفصیلیہ تک پہنچنے میں مفید

و نافع ہے ان تمام علوم سے عظیم الشان ہے جنہوں نے خوشبو حاصل کی ہے شریعت کے احکام کے پختہ کرنے پر قبولیت کی باد صباء سے اور ان تمام علوم سے عظیم ترین ہے جو بنائے گئے ہیں حق کے جھنڈوں کو بلند کرنے کیلئے عقلوں کی جائے پناہ۔

تشریح! بعد سے مقصود کے آغاز تک مصنفین عام طور پر چار چیزوں کو ذکر کرتے ہیں (۱) علت تعیین فن (۲) علت تعیین متن اگر کتاب شرح ہو (۳) علت تصنیف (۴) کیفیت مصنف بعض کمال کا احاطہ کرتے ہیں اور بعض حضرات بعض کو ذکر و بعض کو ترک کر دیتے ہیں مذکورہ عبارت میں شارح تفتازانی علت تعیین فن کو بیان کرتے ہیں کما هو الظاہ من مدح لہذا العلم الجامع، سب سے پہلے شارح تفتازانی نے دعویٰ کیا ہے کہ اصول فقہ ایسا علم ہے جو جامع المعقول والمقول ہے اس کی دو وجہ ہیں (۱) اصول فقہ میں جن امور سے بحث کی جاتی ہے بعض امور من قبیل المعقولات ہیں جیسے مباحث اجماع و قیاس اور بعض امور من قبیل المنقولات ہیں جیسے مباحث کتاب سنت (۲) اصول فقہ میں جو مسائل مذکور ہیں بعض کے دلائل عقلی ہیں اور بعض کے نقلی ہیں النافع مدارک مدارک سے دلائل تفصیلیہ مراد ہیں محصول سے احکام غیر مستنبطہ مراد ہیں مقصد یہ ہے کہ احکام غیر مستنبطہ و مسائل غیر معلومہ کے دلائل و ماخذ تک پہنچنے کیلئے یہ علم نافع و مفید ہے گویا اس علم سے قوت اجتہاد حاصل ہو جاتی ہے جس کے ذریعہ آدمی احکام غیر مستنبطہ کا حکم معلوم کر لیتا ہے۔ اجل! مقصد یہ ہے کہ جن علوم کے ذریعہ سے شریعت کے احکام کو مضبوط و ثابت کیا گیا ہے اور ان پر مقبولیت کی باد صبا چلی ہے اصول فقہ ان سب سے عظیم ترین و جلیل القدر علم ہے و اعز مقصد یہ ہے کہ حق کے جھنڈوں کو بلند کرنے اور اظہار حق و تقویت حق کیلئے عقل جن علوم کا سہارا اور پناہ لیتا ہے ان تمام علوم میں سے اصول فقہ عظیم ترین ہے اسکی عظمت و جلالت کی بدولت میں نے تصنیف کیلئے اسی فن کو منتخب کیا ہے تو یہ علت تعیین فن ہو گئی۔

وان کتاب التنفیص مع شرحہ المسمی بالتوضیح الی قولہ نعم قد سلک .

حل مفردات! الامام من یقتدی بہ "المحقق از (تفعیل) ثابت کرنا محقق وہ عالم ہے جو دعویٰ کو دلیل سے ثابت کرے۔ مدقق باریک کرنا از (تفعیل) مدقق وہ عالم جو دلیل کو دلیل سے ثابت کرے۔ التحصیل، بہت بڑا عالم مشق من انحر از (فتح) ذبح کرنا۔ کائن العالم مخر کل مسئلۃ تعرض علیہ۔ علم بفتح اللام بمعنی الرایۃ، ادا الجمل، عالم بفتح اللام یا سوا اللہ کو عالم کہا جاتا ہے الدرایۃ العلم والفہم معدل از (تفعیل) برابر کرنے والا انصاف کرنے والا متع از (تفعیل) چھانٹنا، صاف کرنا و اف اسم فاعل از (ض) پورا ہونا۔ مستصفی (استفعال) خالص ہونا جن لینا تقویم، سیدھا کرنا، تہذیب چھانٹنا۔

حل ترکیب! کتاب التلخیص ان کا اسم ہے، الامام، جار مجرور ظرف مستقر اکائن کے متعلق ہو کر کتاب کی صفت ہے یا اس سے حال ہے، المحقق علم الہدایت عالم الدرایۃ الخ یہ الامام کی صفات ہیں کتاب شامل ان کی خبر ہے مابعد میں فیہ کفایت تک

کتاب کی صفات ہیں۔

ترجمہ: اور کتاب تنقیح بمع اپنی شرح کے جس کا نام توضیح ہے (جس کے مصنف امام محقق ہیں بہت بڑے عالم اور مدقق ہیں ہدایت کے پہاڑ یا جھنڈے ہیں) (ان سے مسائل علمیہ میں رہنمائی حاصل کی جاتی ہے) (کا جلیل والرائیہ) (فہم و علم کے مستقل جہاں ہیں معقول و منقول کے تراوز و کو برابر کرنے والے ہیں فروع و اصول کی ٹہنیوں کو چھانٹنے والے ہیں صدر الشریعہ والا سلام ہیں) تو یہ کتاب شامل ہے ہر لمبی کتاب کے خلاصہ کو اور (مقاصد کیلئے) وافی ہے اور انصاب کامل ہے ہر منتخب و برگزیدہ خزانہ سے اور پوری کفایت کرنے والی ہے اور یہ کتاب ایک سمندر ہے جو ہر طویل عریض کتاب کے چنے ہوئے خالص مسائل کا احاطہ کرنے والی ہے اور یہ ایسا خزانہ ہے جو اپنے ماسواہر مختصر اور درمیانہ درجے کی کتاب سے بے پرواہ کرنے والی ہے اس کتاب میں کفایت ہے اصول و قواعد کے تراز و کوسیدھا کرنے کیلئے اور ان اصول کی ٹہنیوں کی چھانٹ کرنے کیلئے اور یہ کتاب انتہاء ہے فروع کے مہانی (دلائل) حاصل کرنے میں اور ان کے ارکان کی تعدیل کرنے میں "ارکان سے کتاب و سنت اجماع و قیاس مراد ہیں۔

تشریح! اس عبارت میں شارح علت تعیین متن بیان فرما رہے ہیں اس لیے کتاب تنقیح کی مدح و صفات بیان کئے اور ساتھ ساتھ مصنف کی مدح و تعریف بیان کر رہے ہیں اس عبارت میں شارح نے کئی کتب کے اسماء کی طرف اشارہ کیا ہے مثلاً خلاصہ مبسوط روانی انصاب کامل خزانہ منتخب کافی بحر محیط مستصفی السیطر کنز دوجیز روسط کفلیہ تقویم رتہذیب رمیزان رانہایہ رتعدیل رمنہاج رالبدیع رکشف الاسرار التحقیق رالامد الاقصی رالتدقیق رالنار الزیادات ربقیہ عبارت کا مقصد واضح ہے۔

نعم قد سلک منها جا بدیعاً فی کشف اسرار التحقیق الی قوله ولا اشتہار الشمس فی نصف النهار.....

حل مفردات: سلک از (نصر) چلنا استتولی باب (استفعال) غالب ہونا الامد انتہاء اور الاقصی کا بھی یہی معنی ہے لہذا یہ صفت مبالغہ کیلئے ہے۔ منار علم الطریق رفع سے مراد شہرت ہے نکات نکتہ کی جمع بمعنی ہی اللطیفۃ من الکلام المؤثرۃ فی القلب یعنی جو بات دل میں اثر کرے از (نصر) سوچ کی حالت میں انگلی یا کٹری سے زمین کھودنا نکتہ بھی بڑی کھود کرید کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ فتق از (نصر، ضرب) پھاڑنا رتق از (نصر) بند کرنا۔ طار از (ضرب) اڑنا مراد شہرت ہے امطار، جمع مطر بارش اقطار، جمع قطر کنارہ آسمان الافاق، جمع افق کنارہ آسمان۔

ترکیب! منہاج موصوف مع الصفت سلک کا مفعول ہے من رفع المنار میں من بیان یہ ہے مع شریف زیادات میں اضافہ

الصفة الی الموصوف ہے ای زیادات شریفہ ایدی الافکار، مست، کافعل ہے رتق اذ انهم فتق کا مفعول ہے اولوالابصار فاعلیہ ولا اشتہار الشمس منصوب بزع الخافض ہے اصل عبارت یوں تھی ولا اشتہار الشمس۔

ترجمہ! جی ہاں! مصنف چلا ہے عجیب و غریب راستہ پر تحقیق کے رازوں کے کھولنے میں اور وہ چڑھ گیا انتہا پر ترقی کے منارے کو بلند کرنے سے ایسی ایسی عمدہ زیادات کے ساتھ جن کو فکر کے ہاتھوں نے چھو یا تک نہیں تھا اور ایسے باریک نکاتوں کے بیان کرنے کے ساتھ کہ نہیں کھولا تھا ان نکات کے ساتھ عقلمندوں نے لوگوں کے کانوں کے بند کو اسی وجہ سے مشہور ہوگئی وہ کتاب بارشوں کی طرح اطراف میں اور وہ کتاب مثالوں کی طرح ہوگئی شہروں میں اور اس کتاب نے شہرت کا ایک حصہ وافر حاصل کر لیا اطراف عالم میں اور اس کی شہرت ایسی نہیں تھی جیسے سورج نصف النہار میں ہوتا ہے (بلکہ اس سے بھی زیادہ تھی)

تشریح! اس عبارت سے شارح ایک شبہ کا ازالہ کر رہے ہیں، شبہ یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کتاب تنقیح کی ایسی تعریف و اوصاف ذکر کیے ہیں کہ جس سے مجاز فی الوصف و اطراء فی المدح و کذب کا شبہ ہوتا ہے شارح اس شبہ کا ازالہ کر رہے ہیں کہ کوئی مبالغہ فی المدح نہیں بلکہ واقعتاً یہ کتاب ان صفات کی حامل ہے کیونکہ مصنف نے اسرار تحقیق کے کشف میں عجیب و غریب انداز اختیار کیا ہے اور منارہ ترقی کی انتہاء کو پہنچ گیا اور اپنی کتاب میں ایسی عمدہ چیزیں زیادہ کی ہیں کہ لوگوں کے افکار وہاں تک نہ پہنچ سکے اور ایسے نکات بیان کیے کہ اولوالابصار نے ان کو کبھی ذکر کر کے لوگوں کے کانوں کے پردوں کو نہیں کھولا اسی وجہ سے یہ کتاب ایسی مشہور ہوئی جیسے بارشیں اور مثالیں اطراف و اکناف عالم میں مشہور ہو جاتی ہیں اور اس کی شہرت شمس فی نصف النہار کی طرح نہ تھی بلکہ اس سے بھی زیادہ تھی۔

استعارہ! ما مستھا ایدی الافکار۔ افکار کو صاحب ایدی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے ذکر المشبہ وارادہ مشبہ تشبیہ مضمر فی النفس ہیں یہ استعارہ بالکنایہ ہے ایدی لوازمات مشبہ بہ سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے مس مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔

ولقد صادفت مجتازی بما وراء النهر الی قوله ثم جمعت .

حل مفردات! مجتازی یا مصدر میسی ہے بحذف مضاف بمعنی وقت اجتہادی یا ظرف زمان ہے افئدة جمع نواذ

(دل) تھسوی، از (سمع) مصدر ہوی رغبت کرنا خواہش کرنا بصلۃ الی متضمن ہوگا معنی اشتیاق کو اکب ادا جمع کبد

جگر۔ هائمة اسم فاعل از (ضرب) پیاسا ہونا حیران ہونا بصلۃ الی متضمن ہے معنی حرص کو ای حریصہ۔ جائیۃ شتق من

جواز (نصر) زانوں پر بیٹھنا۔ رغبات جمع رغبت۔ مستوقفة از (استفعال) بمعنی طلب الوقوف۔ مطایا جمع مطیہ بمعنی

سواری۔ استار جمع ستر پردہ۔ الحواشی جمع حاشیہ ماکتب فی الجوانب کناروں پر لکھا ہوا۔ بحار جمع بحر۔ اسرار بمعنی راز

سر لالی جمع لوء لوء، موتی۔ اصداف جمع صدف پی۔ لاتحل از (نصر) کھولنا۔ الانامل جمع انملة رؤس الاصابع (پورے)۔ انظار جمع نظر۔ عقد جمع عقدة معنی گرہ۔ معضلات جمع معضلة معنی مشکل۔ بنان اطراف الاصابع پورے حجب جمع حجاب۔ خرائد جمع خریدہ خوبصورت محبوبہ۔ خیام جمع خیمہ۔ حوالیہ وکذ احوالیہ وحوالہ معنی ارد گرد۔ هما جمع همة۔ مستشرفة تشق من الاستشراف ابرو پر ہاتھ رکھ کر گردن اٹھا کر دیکھنا۔ اعناق جمع عنق۔ ساهرة از سمع بیدار ہونا۔ احداق جمع حدقة سواد العين (پتلی) کو کہا جاتا ہے۔ الهام القاء الخیر فی قلب الغیر بطریق الفیض۔ اخوض (نصر) گھسنا (الدخول فی الماء)۔ لجم جمع لجم معظم الماء (گہرا پانی) اغوص از (نصر) النزول تحت الماء (غوط لگانا) غرر جمع غرة معنی اول شی اکرمہ کما یقال فلان غرة القوم ای سید ہم وغرة الشجر ای اولہ۔ فرائد۔ جمع فریدہ بڑا اور یگانہ موتی جسکی نظیر نہ ہو۔ انشر از (نصر) پھیلا نا۔ مطویات جمع مطویۃ لپیٹا ہوا از (ض) مصدر طیا کپڑا لپیٹنا۔ رموز جمع رمز اشارہ کرنا۔ شعابہ جمع شعب (بالکسر) الطریق فی الجبل (پہاڑی راستہ)۔ اذل ذلیل کرنا تابع کرنا۔ شوارد جمع شاردة از (نصر) بدک کر بھاگنا۔ صعابہ جمع صعب (بالفتح) سرکش و تند۔ اقتحم از (افتعال) الدخول فی امر بحکف و مشقت۔ موارد جمع مورد کی گھاٹ۔ ظلم جمع ظلمۃ۔ دیاجر جمع دیجر لللیل المظلم (اندھیری رات)۔ احتمل من الافتعال بوجہ اٹھانا۔ مکابد یا مکبد کی جمع ہے یا کبد کی جمع ہے علی خلاف القیاس معنی المشقة۔ ظماً معنی پیاس۔ الهواجر جمع هاجرة نصف النهار حین اشد ادا الحر۔ صعب معناه فی الاصل البعیر الغیر المتقاد، سرکش اونٹ والذلول ضدہ۔ اقتناص من الافتعال شکار کرنا۔ نازفا از ضرب استخراج ماء البعیر کہ کنواں کا سارا پانی نکال دینا۔ علالة بضم العین معناه لغة بقیة اللبن فی الضرع تھنوں میں بچا ہوا دودھ تم استعمال فی بقیة الشیء مطلقاً۔ امطت از افعال از الہ کرنا ہٹانا۔ الارتیاب افتعال شکرنا۔

حل ترکیب! بما وراء النھر جار مجرور مجتازی کے متعلق ہے لکثیر من فضلاء جار مجرور صادفت کے متعلق ہے افدة اور اکباد اعتقلاً رغبا وغیرہ یہ سب معطوفات مل کر صادفت کا مفعول ہیں متضمنین اور قانعین حال ہیں افدة سے، بالاصداف جار مجرور قانعین کے متعلق ہے عن الایجار مجرور محرومیا قاصرین کے متعلق ہے عبارت اس طرح ہوگی، قانعین فی بحار اسرارہ بالاصداف محرومین عن لآلی، انامل الانظار فاعل اور عقد معضلات مفعول ہے لآحل کا، بنان البنان فاعل ابواب مفعول ہے لایفتح کا لاطقة مبتداء مستورة خبر تحت حجب الالفاظ مستورة کا مفعول فیہ ہے خرائدہ مبتداء مقصورہ خبر ہما تری کا مفعول اول مستشرفة الاعناق مفعول ثانی ہے اسطرع اعینا) ساهرة الاحراق کی ترکیب ہے اور دون اصول اعینا سے حال ہے دون بمعنی غیر ہے وصول اور مصدر بمعنی اسم فاعل ہے حاصل عبارت یوں ہو گا، تری اعینا ساهرة الاحراق حال کو نہا غیر

واصلۃ الیہا، فامرت، جزء شرط محذوف ہے ای اذا کان الامر کذا الک مطویات، مخفیات مسالک، شوارد، مغامیل ہیں راکبا وناز فاحال ہیں احمیل کی ضمیر متکلم سے قناع الار تیاب مفعول ہے امطت کا۔

ترجمہ! اور میں نے پایا اپنے گزرنے کے وقت ماوراء النہر کے ساتھ بہت سے فضلاء زمانہ کے دلوں کو کہ وہ رغبت کرتے تھے کتاب تنقیح مع التوضیح کی طرف اور پایا میں نے جگروں کو حریص اس کتاب کے حل کرنے پر اور پایا میں نے عقلوں کو گھٹنے ٹیکنے والے اس کتاب کے سامنے اور پایا میں رغبات کو وہ ٹھہرانے والی تھیں اپنی سوار یوں کو اس کتاب کے پاس اس حال میں کہ وہ مضبوطی سے پکڑنے والے تھے اس کتاب کے پوشیدہ مضامین کے کھولنے میں حواشی اور اطراف کے ساتھ قناعت کرنے والے تھے اس کتاب کے اسرار کے سمندروں میں سپیوں کے ساتھ اور وہ محروم تھے موتیوں سے نہیں کھول سکتے تھے نظر و فکر کے پورے اس کتاب کے مشکلات کے گروہوں کو، اور نہیں کھول سکتے تھے بیان کے پورے اس کتاب کے بند شدہ مضامین کے دروازوں کو پس اس کتاب کے باریک مسائل ابھی تک الفاظ کے پردوں کے نیچے چھپے ہوئے تھے اور اس کے خوبصورت و محبوب مضامین پردوں کے خیموں میں بند تھے تو دیکھتا تھا ان لطائف کے ارد گرد ہمتوں کو گردنیں بلند کر کے دیکھنے والی اور تو دیکھتا تھا آنکھوں کو بیدار پتلیوں والی اس حال میں کہ وہ نہیں پہنچنے والی تھیں ان لطائف تک (اذا کان الامر کذا الک) پس میں حکم کیا گیا الہام کی زبان کے ساتھ (خواب میں یا استخارہ میں) نہ وہم کی طرح ادہام سے کہ میں گھس جاؤں اس کتاب کے فوائد کی گہرائیوں میں اور میں غوطہ لگاؤں اس کتاب کے یگانہ موتیوں میں سے چمکدار و بہترین موتیوں پر اور میں پھیلا دوں اس کتاب کے لپٹے ہوئے رموز و اشارات کو اور ظاہر کر دوں اس کتاب کے مخفی خزانوں کو اور میں آسان کر دوں اس کے (گھاٹیوں) کے مشکل ترین راستوں کو اور میں تابع کر لوں اس کتاب کے سرکش مسائل میں سے بھاگنے والے مسائل کو بایں حیثیت کہ متن مشروح ہو جائے اور شرح زیادہ واضح ہو جائے پس میں شروع ہوا اس حال میں کہ داخل ہوتا تھا بیداری کی گھاٹیوں میں سیاہ راتوں کے سخت اندھیروں میں اور میں برداشت کرتا تھا فکر کی مشقتوں کو گرمی کے دوپہروں کی پیاس میں اس حال میں کہ میں سوار ہوتا تھا سرکش و فرمانبردار سواری پر اصول و قواعد کے وحشی مسائل کے شکار کرنے کیلئے اور میں نکالنے والا تھا بچی کھچی کوشش کو ابواب و فصول کے مقاصد تک پہنچنے میں یہاں تک کہ میں چڑھ گیا انتہائی بلندی پر کتاب کے اسرار سے اور میں نے ہٹا دیا اس کتاب کے محبوب مضامین کے چہروں سے شک کے پردے کو۔

تشریح! اس عبارت میں شارح علت تصنیف ذکر فرما رہے ہیں کہ میں نے یہ شرح کیوں لکھی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں ماوراء النہر سے گذرا میں نے وہاں کے بڑے بڑے فضلاء کرام کو دیکھا وہ کتاب تنقیح مع التوضیح کو بڑی رغبت و شوق سے پڑھ رہے تھے اس کے مطالعہ میں مصروف تھے مگر ان کے پاس کوئی شرح نہ تھی صرف حواشی پر اکتفاء

کر رہے تھے جس کی بناء پر وہ کتاب کے حقیقی فوائد اور جواہر سے محروم تھے صرف سپیوں پر قانع تھے یعنی غیر معتبر امور حاصل کر رہے تھے مقصودی اشیاء و مضامین اخذ نہیں ہو رہے تھے کتاب کی مشکلات و مغلفات و محبوب مضامین ابھی تک الفاظ کے اندر پوشیدہ تھے وہ ان تک رسائی نہیں پاسکتے تھے ان کی ہمتیں ان مضامین تک پہنچنے کیلئے گردنیں اٹھا کر دیکھ رہی تھیں (کالعثاق) بگر پہنچ نہیں رہی تھیں ان کی آنکھیں کتاب کو حل کرنے کیلئے بیدار رہتی تھیں مگر بے سود۔ فامرت تو مجھے الہام ہوا (خواب میں یا استخارہ کیا) کہ میں اس کتاب کے فوائد کی گہرائیوں میں گھس جاؤں اور غوطہ زن ہو کر یگانہ موتی و جواہر (نکات) نکال کر ظاہر کر دوں اور اس کی تہہ میں جو رموز و اشارات لپٹے پڑے ہیں ان کو پھیلا دوں ان کے پوشیدہ خزانوں کو ظاہر کر دوں اس کتاب کے مشکل مضامین کو آسان کر دوں اور اس کتاب کے وہ فوائد جو وحشی جانوروں کی طرح سرکش ہیں لوگوں کے ذہنوں سے نافر و بھاگنے والے ہیں ان کو شکار کر کے اپنا تابع بنا لوں (مسائل حل کر لوں) میری اس کوشش سے متن (تنقیح) کی شرح ہو جائے گی اور شرح کی مزید وضاحت ہو جائے گی۔ فطفقت تو میں نے اللہ کا نام لے کر کتاب کی شرح کو شروع کر دیا اور اس کیلئے مجھے بڑی محنت و مشقت اٹھانا پڑی اندھیری راتوں کو بیدار رہنا پڑا دودھ پیر کی گرمی اور پیاس برداشت کرنا پڑی اور اصول و قواعد کے جو ناقابل حل مسائل تھے اور وحشی جانوروں کی طرح شکار نہ ہوتے تھے ان کو حل کرنے کیلئے بڑی کوشش کرنا پڑی اور کتاب کے مقصد تک پہنچنے کیلئے میں نے اپنی پوری قوت صرف کر دی اور بچی کچھی محنت و طاقت بھی لگادی یہاں تک کہ یہ میری کوشش و جدوجہد بار آور ثابت ہوئی اور میں اسرار کتاب پر غالب آ گیا اور ان کا علمی احاطہ کر لیا اور کتاب کے خوبصورت مضامین پر جو شکوک کے پردے پڑے ہوئے تھے ان کو ہٹا دیا اور ان مضامین کو کھول کر سامنے کر دیا۔

استعارات! عقولاً جامیہ رغبات کو تشبیہ دی گئی ہے اصحاب المطایا کے ساتھ یہ استعارہ بالکنایہ ہے مطایا لوازمات میں سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے استیفاف عند المطلب مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے اور لا تحلل انائل الا انظار انظار کو تشبیہ دی گئی ہے اصحاب الانائل کے ساتھ یہ استعارہ مکنیہ ہے انائل لوازمات ہیں استعارہ تخیلیہ ہے کھولنا مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے عقد معصلاتہ کتاب کے مشکلات کو تشبیہ دی گئی ہے ان نفائس کے ساتھ جو تھیلے میں بند ہوں یہ استعارہ بالکنایہ ہے عقد لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے، عمل (کھولنا) مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے بنان البیان بیان کو ذی بنان کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہے بنان لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے فتح مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے ابواب مغلفاتہ مغلفات و مشکلات کتاب کو ان خزائن کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو مغلق فی الابواب ہوں یہ استعارہ بالکنایہ ہے ابواب لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے فتح مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے خزانہ معانی کتاب کو خوبصورت عورت سے تشبیہ دی گئی ہے ذکر المشبہ بہ وارادہ مشبہ استعارہ مصرعہ ہے خیام لوازمات اور

مقصود مناسبات میں سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ و تشبیہی ہوئے۔ ہمما مستشرقہ الاعناق ہم کو تشبیہ دی گئی ہے ذی اعناق کے ساتھ یہ استعارہ بالکنایہ ہے اعناق لوازمات سے ہے یہ تخیلیہ ہے استشراف للمقاصد مناسبات سے ہے یہ استعارہ تشبیہی ہے، کج فوائد، فوائد کتاب کو بحر کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہے، کج لوازمات مشبہ بہ سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے، خوض مناسبات سے ہے یہ استعارہ تشبیہی ہے۔ غرر فرائد مطالب و معانی کتاب کو تشبیہ دی گئی سمندر کے ساتھ یہ استعارہ مکنیہ ہے فرائد لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے غوص گھسنا مناسبات سے ہے یہ استعارہ تشبیہی ہے۔ مطویات رموزہ۔ رموز و اشارات کتاب کو تشبیہ دی گئی ہے ثیاب کے ساتھ یہ استعارہ بالکنایہ ہے تطویہ لوازمات سے ہے یہ تخیلیہ ہے نشر مناسبات سے ہے یہ تشبیہی ہے۔ را کبا کل صعب و ذلول۔ اس عبارت میں استعارہ تمثیلیہ ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ تشبیہ المربک بالمرکب۔ ایک ہیئت مرکبہ کو تشبیہ دی جائے دوسری ہیئت مرکبہ کے ساتھ شارح نے علم الاصول کے مسائل دقیقہ اور نکات لطیفہ کے استخصال میں راتوں کی بیداری اور دو پہر کی گرمیوں کو برداشت کیا اور انظار رشتہ اور افکار دقیقہ کی تکالیف برداشت کیں، اس ہیئت کو تشبیہ دی صیاد کی حالت (شاقہ) کے ساتھ جو اس کو وحشی جانوروں کے شکار کرنے میں پیش آتی ہے مثلاً موارد مآء پران کو تکان راتوں کو ان کے مسکن و مرعی میں تعاقب کرنا اور ہر سرکش و مطیع سواری پر سوار ہونا یہ سب امور باعث مشقت شدیدہ ہیں شارح نے اپنی حالت شدیدہ و شاقہ کو اسی کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو یہ استعارہ تمثیلیہ ہوا۔

ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح الخ.

حل مفردات! معاهد جمع معقد موضع گرہ مراد مشکلات یا مراد ما یصل بہا المقاصد جس کو مبادی کہا جاتا ہے جن پر مسائل کا سمجھنا موقوف ہے۔ اثر از باب افعال ترجیح دینا اختیار کرنا **تفتح** افعال کھلنا۔ **تہتز** از افعال حرکت کرنا۔ **اعطاف** جمع عطف بمعنی الجانب اهتز از عطف کنایہ عن کمال السرور ہے لان الانسان اذا فرح فرحاً شدیداً یستعز عطفہ **ینشط** از سجع چست ہونا۔ **یطرب** از سجع جھومنا۔ **الثکلان** فاقدا الولد و فی الصحاح اشکل فقدان المرأة ولدھا والمراد ہھنا مطلق الحزن۔ **معولاً** از باب تفعیل الاعتاد۔ **متون** جمع متن بمعنی مضبوط مراد روایات محکمہ و اصح الروایات (دلائل نقلیہ) **معرجاً** از باب تفعیل الاقامۃ والوقوف علی الشئ۔ **الدراية** بمعنی الفھم والعقل۔ **عیون** جمع عین عین کل شیء خياره وخلصه مراد دلائل عقلیہ۔ **ولایستاهل** استفعال اھل ہونا۔ **البارع** از نصر، سجع، و کرم، علم و فضل میں کامل ہونا۔ **توجیہ** مخالف کے قول کو بیان کرنا تعدیل اپنے قول کی تطبیق دینا۔ **الملی** ای القادر و الغنی از کرم مالدار ہونا۔

حل ترکیب! مشتتاً حال ہے الشرح سے اثر فیہ المصنف بط الکلام میں المصنف فاعل بط مفعول ہے فی ضمن تقریرات جار مجرور کا ناکہ متعلق ہو کر حال ہے تقریر قواعد و تفسیر مقاصد سے اصداف الاذان تفتح کا فاعل ہے اعطاف الاذہان ہمز کا

فاعل اور المکسلان ینخط کا فاعل ہے الشکھان یطرب کا فاعل ہے معولا جمعت سے حال ہے الخائنض فاعل یسجد ہے انوار التوفیق الخائنض کا فاعل ہے ماودعت مفعول یسجد ہے القناع ینکشف کا مفعول ہے الماہر فاعل ہے۔

ترجمہ! پھر میں نے اس شرح کو جمع کیا جس کا نام التلویح الخائنض رکھا اس حال میں کہ یہ کتاب مشتمل ہوگی فن کے قواعد کی تقریر پر اور اس کے مبادی کی تحریر پر اور کتاب کے مقاصد کی تفسیر پر اور نکشیر فوائد پر ساتھ چھان بین کرنے اس جگہ کے جس میں مصنف نے طوالت و بسط کلام کو اختیار کیا ہے اور ساتھ وضاحت کرنے اس جگہ کے جس میں مصنف نے ضبط مرام پر اکتفاء کیا ہے اور یہ تحریر و تفسیر ایسی تقریرات کے ضمن میں ہوگی جس کے وارد ہونے کی وجہ سے کانوں کی سپیاں کھل جائیں گی اور ایسی تحقیقات کے ضمن میں ہوگی جس کے علم و ادراک کی وجہ سے اذہان کے کندھے حرکت کرنے لگیں گے اور ایسی توجہات کے ضمن میں ہوں گی جن کے سننے کی وجہ سے آدمی بھی چست ہو جائے گا اور ایسی تقسیمات کے ضمن میں جن کے سماع کے وقت نہایت غمگین آدمی (فائد الولد) بھی خوشی سے جھومنے لگے گا۔ اس حال میں کہ میں اعتماد کرنے والا ہوں روایات محکمہ و صحیحہ (دلائل نقلیہ) میں ان کتب شریفہ پر جو مشہور ہیں اور میں چڑھنے والا ہوں خالص عقلیات (دلائل عقلیہ) میں ان نکات لطیفہ پر جو مقرر عند القوم ہیں اور عنقریب پالے گا وہ شخص جو غوطہ لگانے والا ہے تحقیق کے سمندروں میں اور اس پر توفیق کے انوار کا فیضان ہے ان نکات کو جو میں نے اس کتاب میں ودیعت رکھے ہیں وہ کتاب کہ نہیں کھول سکتا پردہ کو اس کے حقائق سے مگر وہ شخص جو ماہر و فریقین (شوافع و احناف) کے علماء سے اور نہیں اہلیت رکھتا اطلاع کیلئے اس کی باریکیوں پر مگر وہ آدمی جو فائق ہواصول مذہب میں ساتھ ساتھ کچھ نہ کچھ واقفیت ہو علم التوجیہ و التعدیل سے (علم المناظرہ و الخلاف) اور احاطہ ہو قوانین اکتساب و تحصیل کے ساتھ (علم المنطق) اور اللہ غرسلطانہ متولی اعانت و تائید ہے اور قادر ہے درستی اور درستگی کے افاضہ کے ساتھ وہی مجھے کافی و اچھا کار ساز ہے۔

تشریح! اس عبارت میں شارح نے کیفیت مصنف کو بیان کیا ہے جس کی تفصیل یہ کہ اس جد و جہد و سعی بسیار کے بعد میں نے اس شرح کو جمع کیا جس کا نام التلویح الخائنض رکھا اور یہ شرح مشتمل علی قواعد الفن ہوگی اور مقاصد کتاب و مبادی کتاب فن پر مشتمل ہوگی جس جگہ مصنف نے طوالت اختیار کی ہوگی میں اس کا اختصار کروں گا جہاں مصنف نے ضرورت سے زیادہ اختصار سے کام لیا ہوگا میں اس کی توضیح کروں گا میں نے کتاب میں ایسی تقریرات کو ذکر کیا ہے کہ وہ کانوں میں پڑیں گی تو کانوں کی سپیاں کھل جائیں گی اور ایسی تحقیقات و توجہات کو ذکر کیا ہے کہ ان کو سن کر لوگوں کے اذہان خوشی سے جھومنے لگیں گے اور ست آدمی چست ہو جائے گا اور جتنا بھی غمگین آدمی ہوگا خوش ہو جائے گا اور میں نے اپنی کتاب میں جو دلائل نقلیہ بیان کیے ہیں وہ میں نے کتب شریفہ مشہورہ سے نقل کیے ہیں اور جو دلائل عقلیہ بیان کیے ہیں مقرر عند القوم ہیں اور جو شخص

بحار تحقیق میں غوطہ زن رہتا ہے اور اس پر توفیق کے انوار کا فیضان ہوتا ہے وہ ان نکات و جواہر تحقیقات کو دریافت کرے گا جو میں نے اس کتاب میں ودیعت رکھے ہیں اور اس کتاب کے حقائق پر وہی آدمی مطلع ہو سکتا ہے جو شافعی و حنفی دونوں مذہبین کے اصول سے واقف ہو اور دونوں کا ماہر ہو اس کے ساتھ ساتھ علم الخلاف و علم المنطق کے قوانین سے بھی واقف ہو آخر میں اللہ جل شانہ سے دعا کی کہ وہ میری تائید کرے اور ضوابط و درنگی والا راستہ دکھائے وھو جسی و نعم الوکیل۔

استعارات! تفتح لور و دھا اصداف تقریرات کو تشبیہ دی گئی ہے نزول المطر فی الریح کے ساتھ یہ استعارہ مکنیہ ہے اصداف لوازمات ہیں یہ استعارہ تخیلیہ ہے اور افتتاح میں استعارہ ترشیہ ہے اعطاف الاذھان، اذھان کو انسان کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ استعارہ مکنیہ ہے اعطاف لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ اور اھتر از عند السرور مناسبات سے ہے یہ استعارہ ترشیہ ہے۔

(تمت خطبة التلویح)



﴿خطبه توضیح﴾

حامدا لله تعالى الى مجليا ومصليا

حل مفردات! عنان۔ لگام۔ ثانیہ۔ مشتق من النبی از ضرب موڑنا پھیرنا۔ حلبہ میدان گھوڑ دوڑ۔ مجلیا گھوڑ دوڑ میں اول آنے والا گھوڑا۔ مصلیا دوم نمبر پر آنے والا گھوڑا۔

ترکیب! بسم اللہ جار مجرور متعلق خبر کا یا متینا کے ہو کر حال ہے ابتداء محذوف سے حامدا ابھی حال ہے ابتداء سے اور اولاً و ثانیاً مفعول فیہ ہے حامدا کا اور اثنایا و مصلیا و مجلیا یہ تینوں بھی ابتداء محذوف سے حال ہیں ولعنان الثناء جار مجرور متعلق ہے ثانیاً منوخر کے علی افضل رسل متعلق ہے مصلیا کے اور وفیجلیۃ الصلوۃ مجلیا کے متعلق ہے متعلقات کے تقدیم کی وجہ رعایت صحیح بندی ہے۔ ترجمہ! ابتداء کرتا ہوں میں اس حال میں کہ برکت حاصل کرنے والا ہوں اللہ کی نام کے ساتھ جو بڑا مہربان نہایت رحم کرنے والا ہے اس حال میں کہ حمد کرنے والا ہوں اللہ تعالیٰ کی پہلی مرتبہ اور دوسری مرتبہ اور ثناء کی لگام کو اسی اللہ کی طرف ہی پھیرنے والا ہوں اور اس کے افضل الرسل ﷺ پر صلوٰۃ بھیجنے والا ہوں اور صلوٰۃ کے میدانوں میں اول نمبر اور دوم نمبر آنے والا ہوں۔

تشریح! مصنف علامہ صدر الشریعہ آغاز میں حمد اللہ و صلوٰۃ علی النبی کے ساتھ برکت حاصل کر رہے ہیں۔ سوال! اولاً ثانیاً سے کیا مراد ہے؟ جواب! متعدد احتمالات ہیں (۱) اولاً و ثانیاً کنایہ عن التکرار و التکثیر ہے ای حامدا اللہ مرۃ بعد مرۃ (بار بار) (۲) اولاً سے حمد فی اول الکتاب و ثانیاً سے حمد فی آخر الکتاب مراد ہیں (۳) اولاً سے حمد فی التفتیح ثانیاً سے فی التوضیح مراد ہے (۴) اولاً سے حمد علی توفیق التصنیف اور ثانیاً سے حمد علی الشروع فی التصنیف مراد ہے (۵) اولاً سے حمد فی الدنیا و ثانیاً سے حمد فی الآخرہ مراد ہے (۶) اولاً سے حمد علی ذاتہ تعالیٰ و صفاتہ اور ثانیاً سے حمد علی نعماء الکاملۃ مراد ہے۔ ولعنن الثناء۔ سوال! جب اولاً و ثانیاً میں جمیع افراد محمد کا اختصاص بذات باری تعالیٰ ہو گیا تو ولعنن الثناء الیہ ثانیاً تکرار محض ہوگا اس کے ذکر کی ضرورت نہیں ہے؟ جواب! چونکہ حمد مختص باللسان ہے اس لیے ما قبل میں ان افراد محمد کا اختصاص ثابت ہوا ہے جو زبان سے صادر ہوں اور ولعنن الثناء سے تعظیم ہوگی کہ مطلق ثناء مختص بذات باری تعالیٰ ہے خواہ زبان سے ہو خواہ دل سے ہو خواہ اعضاء سے ہو تو یہ تعظیم بعداً لتخصیص ہے فلا تکرار ولا اشکال۔

و بعد فان العبد المتوسل الی قوله واعلم انی لما سودت حل مفردات! سعد از فتح مبارک ہونا از سرح نیک بخت ہونا جاد دادا، نصیبہ۔ وانجح افعال کا میاب ہونا جاد کوشش۔ ترکیب! عبید اللہ بن مسعود بدل ہے العبد المتوسل

سے معرضا حال ہے اشرح سے۔

ترجمہ! اور بعد الحمد والصلوة پس بندہ جو وسیلہ پکڑنے والا ہے اللہ تعالیٰ کی طرف اقویٰ ذریعہ کیساتھ (رسول اللہ ﷺ یا ایمان کامل یا احکام شریعت مراد ہیں) یعنی عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ (نیک بخت ہوا سکا داد ایا نصیبہ اور کامیاب ہوا سکی کوشش) کہتا ہے جب مجھے توفیق دی اللہ تعالیٰ نے تنقیح الاصول کی تالیف کے ساتھ میں نے ارادہ کیا کہ اس کے مشکلات کی شرح کروں اور اس کے مغلفات کو کھول دوں اس حال میں کہ میں اعراض کروں گا ان جگہوں کی شرح کرنے سے کہ جو شخص ان مقامات کو بغیر اطباء و تفصیل کرنے کے نہیں حل کر سکتا تو اس کیلئے میری کتاب میں نظر کرنا حلال نہیں ہے۔

تشریح! علامہ صدر الشریعہ الاصفہانی فرماتے ہیں کہ جب میں نے تنقیح الاصول تالیف کی تو وہ کچھ مشکل محسوس ہونے لگی طلبہ اس کے سمجھنے سے قاصر تھے میرا ارادہ ہوا کہ اس کی شرح لکھوں تاکہ اس کے مغلفات و مشکلات حل ہو جائیں اس لیے میں نے اس کی شرح لکھی اس عبارت میں علت تصنیف کی طرف اشارہ ہے۔

واعلم انی لما سودت کتاب التنقیح الی آخر الخلیبہ۔ حل مفردات! سودت از باب تفعیل کا لا کر نامراد لکھنا۔ انتساح از افعال نقل کرنا لکھنا۔ فُضُّ از نصر توڑ کر ٹکڑے ٹکڑے کرنا۔ مرصصة تفعیل مجرد از باب نصر ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ ملانا جوڑنا۔ انیق از سح پسند کرنا۔ غامضة از باب نصر کلام کا دقیق ہونا۔ عراضۃ تخرج۔ بضاعة پونجی۔ مزجاة تھوڑی وردی چیز۔ یوشح از باب تفعیل لٹکانا مراد مزین کرنا۔ تضعضع ذلیل و کمزور ہونا۔ صدمہ ٹکرانا۔ مبانی جمع مبنی بنیادیں۔ الہرمان عقل و رائے کو کہتے ہیں۔ واهتز جھومنا۔ شعاعن جمع شعیرۃ معنی نشانی مراد اچھی عادت۔ المشاعر جمع مشعر بمعنی حواس یا شعائر اسلام۔ الخمود نصر سح آگ کا بجھنا۔

ترکیب! سارع جواب لٹا ہے عبارة المتن مفعول کتبت ہے تغیر صیغہ مضارع مجہول ہے لنسخ المکتوبۃ نائب فاعل ہمیشہ متلا حال ہے اتمامہ کی ضمیر سے عراضۃ جعلتہ کا مفعول دوم ہے صدور الکتب۔ یوشح کا نائب فاعل ہے مبانی الہرمان تضعضع کا فاعل ہے المشاعر اهتز از کا فاعل ہے اختصاصہ مبتداء او جہنی خبر۔

ترجمہ! اور جان لیجئے! جب میں نے کتاب التقیح کا مسودہ تیار کیا تو جلدی کی بعض اصحاب نے اس کے نقل کرنے اور بحث کرنے کی طرف اور بعض اطراف میں اس کے نسخے پھیل گئے پھر اس کے بعد واقع ہوئیں اس کتاب میں تھوڑی سی تبدیلیاں اور کچھ مٹانا اور ثابت کرنا پس لکھا میں نے اس شرح میں متن کی عبارت کو اس طرز و طریقہ پر جو پختہ و مقرر ہو گیا تاکہ تبدیل کر دیے جائیں وہ نسخے جو اس تبدیلی سے قبل لکھے گئے ہیں اسی نمط مقرر کی طرف“ پھر جب اس شرح کا مکمل کرنا

آسان ہو گیا اور اختتام کے ساتھ اس کی مہر توڑ دی گئی درانحالیکہ مشتمل ہے وہ شرح تعریفات پر اور دلائل پر جو مبنی ہیں معقول کے قواعد پر اور مشتمل ہے تعریفات پر جو مزین ہیں اصول کے ضبط کے بعد اور عجیب و غریب خوبصورت ترتیب کے ساتھ کہ نہیں سبقت کی مجھ سے پہلے اسکی مثل پر کسی ایک نے، گہری باریکیوں کے ساتھ کہ نہیں پہنچا کوئی ایک اس علم کے شہسواروں سے اس انتہاء تک اور میں نے بنادیا اس شرح کو تحفہ بلکہ تھوڑی سی پونجی اس شخص کی دربار میں جو حقدار ہے کہ مزین کی جائیں بڑی کتب کے دیباچے اس کے ذکر کے ساتھ اور مدد مانگی جائے اس کے اسم عالی کے ساتھ احضار و اسفار میں میری مراد اس شخص کی دربار ہے جو اسلام کے بادشاہوں کا بادشاہ اور جہاد فی سبیل اللہ و زیارت بیت اللہ کا شرف حاصل کرنے والا ہے وہ بادشاہ کہ کمزور و ذلیل ہو گئی ہیں اس کے ساتھ ٹکرانے کی وجہ سے عقل درائے کی بنیادیں اور خوشی سے جھومنے لگے ہیں اس کی اچھی عادات کی وجہ سے شعائر اسلام اور دونوں حرمین الشریفین، وہ شریعت روشن کے جھنڈے کو بلند کرنے والا ہے، ملت حنیفیہ نقیہ بیضاء کے مٹے ہوئے نشانات کو زندہ کرنے والا ہے غیاث الحق والدین ہے (مراد عز الدین حسن یا غیاث الدین بن شمس الدین شمس الاسلام والمسلمین ہے) جو تائید کیا گیا ہے مضبوط تائید کے ساتھ دین مبین کے کلمہ کو بلند کرنے میں، اللہ تعالیٰ اسلام اور مسلمانوں کو عزت عطا فرمائے اس کی حکومت کے دوام اور اس کی بقاء کے دوام کے ساتھ اور باندھ دے خلود و بقیگی کے میخوں کے ساتھ اس کی عزت اور بلندی کی رسیوں کو، پس وہ بادشاہ وہی تو ہے جو کھڑا ہوا دین مستقیم کے مضبوط قوی کرنے کے ساتھ اس کے ضعف و سستی کے زمانہ میں، اور وہ مستقل ہوا اس دین کے مکمل کرنے کے ساتھ شریعت کے محلات کے بلند کرنے کے سبب اس کے کوتاہی کی وقت میں، اور اس نے جلادیا جھنے کے بعد نور حق کے شعلہ زن ہونے کیلئے آگ کو اور اس نے ظاہر کر دیا مٹنے کے بعد دین قوی کے راستہ میں سیڑھی اور منارے کو، اور اس بادشاہ کا ان کرامات دینیہ کے ساتھ خاص ہونا اس نے میرے اوپر واجب کر دیا ہے متوجہ ہونے کو اس کی جناب و ذات کی طرف اور اس کتاب کے دیباچہ کو مزین کرنے کے ساتھ اس کے عمدہ القاب کے ساتھ ورنہ تو میں علیحدہ ہوں متوجہ ہونے سے ابناء دنیا اور ان کی ملمع سازیوں کی طرف یہ تو بہت دور کی بات ہے کہ میں کتب شریعت میں ان کے اسماء کو ذکر کروں اور میں نے اس کتاب کا نام توضیح فی حل غوامض التفتیح رکھا اور اللہ تعالیٰ سے سوال ہے کہ وہ ہماری کلام کو خطاء اور غلل سے بچائے اور ہمارے اقلام و اقدام کو پھسلنے اور سہو سے محفوظ فرمائے۔ آمین ثم آمین۔

تشریح! مصنف فرماتے ہیں جب میں نے کتاب التفتیح کا مسودہ تیار کیا تو بعض اصحاب نے میری نظر ثانی سے قبل ہی اس کو نقل کر لیا اور اس کے نسخے اطراف عالم میں منتشر ہو گئے پھر میں نے نظر ثانی کی تو اس میں کچھ تغیرات کیے کچھ چیزیں مٹا دیں کچھ اضافہ کیا اب شرح لکھتے وقت میں نے یہی نظر ثانی شدہ نسخہ ملحوظ رکھا تا کہ باقی تمام نسخہ کو بھی اسی کے مطابق درست کر لیا

جائے پھر جب شرح مکمل ہوگئی اور منظر عام پر آگئی جس کی کیفیت یہ تھی کہ وہ شرح تعریفات پر مشتمل تھی اور ایسے دلائل پر مشتمل تھی جو قواعد معقول پر مبنی تھے اور تعریفات پر مشتمل تھی جو بڑے خوبصورت تھے اور عجیب و غریب ترتیب پر مشتمل تھی جو مجھ سے پہلے کسی نے اختیار نہیں کی اور اُس میں ایسے دقائق بیان کیے گئے تھے کہ شہسواران علم ان تک نہیں پہنچ پائے تھے پھر اس کتاب کو میں نے بطور تحفہ بادشاہ وقت کے سامنے پیش کیا وہ بادشاہ ہمہ صفات موصوف ہیں مجاہد بھی ہیں اور حاجی صاحب بھی ”کامل العقل والراۃ بھی ہیں جو رائے ان کے ساتھ ٹکرائی وہ پاش پاش ہوگئی اور اس کی اچھی عادات کو دیکھ کر شعائر اسلام اور حریم الشریفین خوشی سے جھونے لگے انہی اوصاف حمیدہ کی بناء پر میں نے اس کتاب میں ان کا ذکر کیا ہے ورنہ میں ان دنیا داروں سے دور رہتا ہوں چہ جائیکہ کتب شریعت میں ان کا ذکر کروں آخر میں اللہ تعالیٰ سے دعا کی ہے۔

فائدہ! مشتملاً سے مصنف نے کیفیت مصنف کو بیان کیا ہے۔

شرح تلویح

قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامداً لله حامداً لله حامداً لله في متعلق الباء ای بسم الله ابتداء الكتاب حامداً . ترجمہ! حامد اللہ حال ہے اس ضمیر سے جو پوشیدہ ہے باء کے متعلق میں یعنی بسم اللہ ابتداء کتاب حامداً۔

غرض شارح تفتازانی بیان ترکیب ہے! حاصل ترکیب یہ ہے کہ حامداً بسم اللہ کے متعلق ابتداء کی ضمیر مستتر انا سے حال ہے۔ تبصرہ! شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ ظرف لغو ابتداء کے متعلق ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بسم اللہ ظرف مستقر متبرکات یا متین کے متعلق ہو کر ابتداء کی انا ضمیر سے حال ہے اسی طرح حامداً بھی انا ضمیر سے حال ہے اور حال اپنے عامل کیلئے قید ہوتا ہے تو بسم اللہ اور حامداً دونوں ابتداء کی قید بنیں گے۔ حاصل عبارت یہ ہوگا ابتداء الکتاب متبرکات بسم اللہ و حامداً۔

آخر طريقة الحال : على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او احمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما.

ترجمہ! مصنف نے حال والے طریقے کو ترجیح دی ہے اُس طریقے پر جو کہ ان مصنفین کے نزدیک متعارف ہے یعنی جملہ اسمیہ یا جملہ فعلیہ جیسے الحمد للہ یا احمد اللہ، حمد اور تسمیہ کے درمیان مساوات کرتے ہوئے یا اُن دونوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرتے ہوئے۔

غرض جواب سوال مقدر! سوال یہ ہوتا ہے کہ مشائخ و سلف صالحین کا طریقہ مروجہ مشہور یہ ہے کہ خطبہ تحمید یہ کہ بصورت جملہ اسمیہ یا بصورت جملہ فعلیہ (الحمد للہ) ذکر کرتے ہیں اور مناسب بھی یہی ہے کیونکہ جملہ اسمیہ میں دوام و استمرار ہوتا ہے اور جملہ فعلیہ مضارع میں تجد و حدوث کے ساتھ استمرار بھی ہوتا ہے اور حمد میں بھی استمرار و دوام مطلوب ہوتا ہے مصنف نے وہ طریقہ ترک کر کے اسلوب جدید اختیار کیا اور حامدا کو حال بنا کر ذکر کیا اس میں کیا حکمت ہے۔ جواب! اس اسلوب جدید کو اختیار کرنے کی دو فوج ہیں (۱) اول وجہ یہ ہے کہ مصنف "تسمیہ و تحمید کے مابین تسویہ (برابری) کرنا چاہتے ہیں کیونکہ بسم اللہ متبرکات کے متعلق ہو کر ابتداء سے حال ہے تو حامدا کو بھی حال بنایا ہے ابتداء کی ضمیر سے تاکہ دونوں قیدیت و حالت میں مساوی ہو جائیں (۲) دوسری وجہ دونوں کے درمیان رعایت تناسب ہے کہ دونوں کو قید بنایا اور قید بھی من جنس واحد (حال) بنایا اور نہ قیودات کے اور بھی اقسام ہیں مثلاً ظرف جار مجرور وغیرہ۔

فقد ورد فی الحدیث کل امر ذی بال لم یبدء فیہ ببسم اللہ فہو ابتر و کل امر ذی بال لم یبدء فیہ بالحمد اللہ فہو اجزم فحاول ان يجعل الحمد قید الالابتداء حالا عنہ کما وقعت التسمیة کذلک۔

ترجمہ! پس وارد ہوا ہے حدیث میں کہ ہر ذی شان کام جسکی ابتداء بسم اللہ کیساتھ نہ کی جائے تو وہ بے برکت ہو جاتا ہے اور ہر ذی شان کام جسکی ابتداء الحمد للہ کیساتھ نہ کی جائے تو وہ ادھورا ہوتا ہے پس ارادہ کیا مصنف نے یہ کہ بنائے حمد کو قید ابتداء کے لئے اور حال اس سے جیسا کہ تسمیہ اسی طرح واقع ہوا ہے۔

غرض شارح جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ تسویہ و تناسب بین التسمیہ و التحمید واجب تو نہیں اگر تسویہ نہ کیا جاتا تو کوئی خلل واقع ہونے کا احتمال نہ تھا بلکہ سلف صالحین کی اتباع جاتی جو کہ مستحسن چیز ہیں ہوا جواب؟۔ جواب! اگر تسویہ نہ کیا جاتا تو مخالفت و ترک عمل بالحدیث لازم آتا حدیث کے الفاظ ہیں کل امر ذی بال لم یبدء فیہ ببسم اللہ فہو ابتر دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں کل امر ذی بال لم یبدء بالحمد للہ فہو اجزم اگر مصنف حامدا کو بصورت جملہ اسمیہ یا فعلیہ ذکر کرتا حال نہ بناتا تو حدیث تحمید پر عمل متروک ہو جاتا ابتداء صرف تسمیہ کے ساتھ ہوتی "تو دونوں پر عمل کرنے کیلئے علامہ نے تسمیہ و تحمید کو حال بنا کر ذکر فرمایا تاکہ دونوں ابتداء فعل کیلئے قید بن جائیں اور ضابطہ ہے کہ غید اپنی قیودات کے بغیر نہیں پایا جاتا (المقید لا یوجد بدون قیدہ) لہذا ابتداء کتاب تسمیہ و تحمید کے بغیر نہیں ہو سکے گا ان دونوں کے ساتھ بیک وقت ہوگا تو حتی الامکان دونوں حدیثوں پر عمل ہو جائے گا۔

الا انہ قدم التسمیة لان النصین متعارضان ظاہرا اذا لابتداء باحد الامرین یفوت الابتداء بالآخر وقد

امکن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ماسواه
فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه.

ترجمہ! مگر مقدم کیا مصنف نے تسمیہ کو اس لئے کہ دونوں نصیں ظاہر آپس میں متعارض تھیں اسلئے کہ ابتداء دو چیزوں میں سے
ایک کیساتھ نوٹ کر دیتی ہے ابتداء کو دوسری چیز کیساتھ اور ممکن ہے جمع کرنا بایں طور کہ مقدم کی جائے اُن میں سے ایک دوسری
پر پس واقعہ یہ ہے اس کیساتھ ابتداء حقیقہ اور دوسری کے ساتھ نسبت کرتے ہوئے اس کے مساوی طرف پس مصنف نے
کتاب اللہ کے ساتھ عمل کیا جو وارد ہوئی ہے تسمیہ کو مقدم کرنے کے ساتھ اور اجماع کے ساتھ جو منعقد ہوا ہے تقدیم تسمیہ پر۔

غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! مصنف کی یہ کوشش وسیع لا حاصل ہے اگرچہ دونوں کو قید بنا کر دونوں میں تسویہ
اختیار کیا گیا لیکن دونوں حدیثیں پر عمل ناممکن ہے اگر تسمیہ کو اولاً حال بنا کر ذکر کیا گیا تو ابتداء صرف تسمیہ کے ساتھ ہوگی اگر
تحمید کو اولاً ذکر کیا یہ ہے تو ابتداء بالتسمیہ نہیں ہوگی تو ایک حدیث ضرور متروک ہوگی کیونکہ معنی ابتداء اول کل شیء ہے اور وہ صر
ف ایک سے ہو سکتی ہے یا تسمیہ سے یا تحمید سے۔ جواب! (تمہید) ابتداء کی تین اقسام ہیں (۱) حقیقی ماہو مقدم علی الكل (۲)
اضافی ماہو مقدم علی البعض ومؤخر عن البعض (۳) ابتداء عرفی ماہو مقدم عن المقصود۔ جواب! حاصل جواب یہ ہے کہ اشکال
مذکور تب لازم آتا ہے جب دونوں حدیثوں میں ابتداء سے ابتداء حقیقی مراد لی جائے حالانکہ ایسا نہیں پہلکہ حدیث تسمیہ میں
ابتداء حقیقی اور حدیث تحمید میں ابتداء اضافی مراد ہے۔ جواب! (۲) حدیث تسمیہ سے ابتداء حقیقی حدیث تحمید سے ابتداء عرفی
مراد ہے۔ جواب! (۳) دونوں سے ابتداء عرفی مراد ہے اس صورت میں دونوں حدیثوں پر عمل ہوگا کوئی متروک نہ ہوگی۔

فعمل بالکتاب غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہے کہ حدیث تسمیہ کو ابتداء حقیقی پر محمول کر کے تسمیہ کو مقدم کیوں کیا
حدیث تحمید کو ابتداء حقیقی پر کیوں محمول نہ کیا۔ جواب! (۱) اقتداء بکتاب اللہ عز وجل کیونکہ کتاب اللہ میں تسمیہ کو تحمید پر مقدم کیا
گیا (۲) امت کا اجماع عملی ہے تقدیم تسمیہ علی التحمید پر فعمل بالاجماع جواب (۳) خط سلیمان الی بلقیس پر عمل کرتے ہوئے
وانہ لم اللہ الرحمان الرحیم۔ سوال! سلیمان علیہ السلام نے خط میں اپنے نام کو اسم اللہ پر مقدم کیا حالانکہ اس میں سوء ادب ہے؟
جواب! تقدیم میں حکمت یہ تھی کہ عموماً غیر مذہب و اہل باطل کو کوئی تحریر دی جائے تو وہ نام دیکھ کر سب و شتم و بے ادبی کا مظاہرہ
کرتے ہیں تو اپنا نام اولاً تحریر کیا تاکہ میرے نام کی توہین نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کی۔

وترک العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية.

ترجمہ! اور مصنف نے حرف عاطف کو چھوڑ دیا تاکہ وہ تبعیہ کے ساتھ مشعر نہ ہو پس وہ تسویہ میں خلل ڈال دے۔

جواب سوال مقدر۔ سوال! ہوتا ہے کہ تسمیہ و تحمید جب دونوں حال ہیں تو ان کے درمیان حرف عطف کا ذکر مناسب تھا یوں کہا جاتا فامدا یا وحامدا کیونکہ جب جملہ حال واقع ہو تو اس میں داویا ضمیر رابطہ کیلئے ضروری ہیں نیز یہ موقع عطف بھی ہے کیونکہ علم معانی میں ضابطہ درج ہے کہ حرف عطف وہاں ذکر کیا جاتا ہے جہاں معطوف علیہ و معطوف کے درمیان نہ کمال اتصال ہونہ کمال انفصال بلکہ من وجہ اتصال ومن وجہ انفصال ہو یہاں حمد و تسمیہ میں بھی من وجہ اتصال ومن وجہ اتصال رہے لہذا یہاں حرف عطف مناسب تھا حرف عطف کا ذکر محض بالمقصود تھا کیونکہ مطلوب مصنف تسو یہ بین الحمد والصلوۃ ہے اگر حرف عطف ذکر کیا جاتا تو تسو یہ نہ ہوتا کیونکہ معطوف معطوف علیہ کے تابع ہوتا ہے تو ابتداء بالتسمیہ بالاصالۃ اور ابتداء بالحمد جمعا ہوتی تو مساوات نہ ہوتی اسی وجہ سے حرف عطف ترک کر دیا۔

ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المقروءة عند المصنف صارف عن ذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه ترجمہ! اور جائز نہیں ہے کہ حامداً بقول کے فاعل سے حال بنے کیونکہ مصنف کا قول وبعد فان العبد جیسا کہ نسخہ مقروءہ عند المصنف میں ہے اس سے مانع ہے اور لیکن نسخہ قدیمہ کے مطابق جو کہ اس مانع سے خالی ہے پس رائج یہ ہے کہ حامداً اُس بقول سے حال ہے۔

جواب سوال مقدر۔ سوال! ہوتا ہے کہ حامداً کو ابتداء کی ضمیر سے حال بنانے کی بجائے بقول کی ضمیر سے حال بنانا اولیٰ و انسب ہے کیونکہ وہ جزء کتاب ہے جبکہ تسمیہ کا جزء ہونا مشکوک و محتمل ہے اس سے حال کیوں نہیں بنایا گیا۔ جواب! نسخہ مقروءہ و موجودہ کے مطابق بقول سے حال بنانا صحیح نہیں ہے اور عدم صحت کی تین وجوہ ہیں۔ وجہ (۱) وبعد فان العبد میں داؤ حرف عطف ہے ضابطہ یہ ہے کہ معطوف کے اجزاء میں سے کوئی جزء حرف عطف پر مقدم نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں حرف عطف کا بین اجزاء المعطوف واقع ہونا لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے مثلاً ضربت زیداً واکرمت عمرواً میں ضربت زیداً واکرمت عمرواً کہنا درست نہیں ہے اگر حامداً کو بقول سے حال بنایا جائے تو یہ معطوف کا جزء ہوگا لہذا اس کی تقدیم علی حرف الواو العاطفہ جائز نہ ہوگی حالانکہ یہاں مقدم ہے۔ وجہ (۲) یہ ہے کہ فان العبد میں ان موجود ہے جو مقتضی صدارت کلام ہے اور اس کے مابعد اجزاء میں سے کوئی جزء ماقبل میں عامل نہیں ہو سکتا ورنہ صدارت فوت ہو جائیگی لہذا بقول حامدا میں عمل نہیں کر سکتا۔ وجہ (۳) یہ ہے کہ بعد کا مضاف الیہ محذوف منویٰ ہے وہ الحمد والصلوۃ ہے تو عبارت اس طرح بنے گی وبعد الحمد والصلوۃ يقول العبد حامداً اللہ تعالیٰ اس میں تکرار بلا فائدہ ہے، اگر نسخہ قدیمہ کو ملحوظ رکھا جائے جس کی عبارت اس طرح ہے مجلیا و مصلیا يقول العبد المتوسل الی اللہ تو حامداً کو بقول سے حال بنانا درست بلکہ رائج ہے کیونکہ اس عبارت میں موانع ثلاثہ مرتفع ہیں نہ داؤ ہے نہ ان ہے اور نہ بعد ہے رائج

ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بقول جزء کتاب ہے جبکہ تسمیہ کا جزء ہونا محتمل ہے تو جزء کتاب سے حال بنانا اولیٰ و رائج ہوگا اسی بناء پر شارح نے کہا فاف الظاہر (رائج) انہ حال من یقول الخ۔

واما تفصیل الحمد بقوله اولاً وثانیاً فیحتمل وجوها الاول ان الحمد یکون علی النعمة وغیرہا فالله تعالیٰ یتستحق الحمد اولاً لکمال ذاته وعظمته صفاته وثانیاً لجمیل نعماته وجزیل آلائہ التي من جملتها التوفیق لتالیف هذا الكتاب الثانی ان نعم الله تعالیٰ علی کثرتها ترجع الی ایجاد وبقاء اولاً والی ایجاد وابقاء ثانیاً فیحمدہ علی القسمین تاسیاً بالسور المفتحة بالتحمید حیث أشیر فی الفاتحة الجمیع وفي الانعام الا یجاد وفي الکہف الی الابقاء اولاً وفي السبا الی ایجاد وفي الملائكة الابقاء ثانیاً الثالث الملاحظة لقوله تعالیٰ وله الحمد فی الاولیٰ والاخرہ علی معنی انه یتستحق الحمد فی الدنیا علی ما یعرف بالحجة من کماله ویصل الی العباد من نواله وفي الآخرة علی ما یشاهد من کبریائہ وبعین من نعمائہ النبی لایعین رأت ولاذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر والیہ الاشارة بقوله تعالیٰ وآخر دعوانہم ان الحمد لله رب العالمین۔

ترجمہ! اور لیکن حمد کی تفصیل مصنف کے قول اولاً اور ثانیاً کے ساتھ پس یہ کئی وجوہ کا احتمال دیکھتی ہے۔ وجہ (۱) یہ ہے کہ حمد اللہ تعالیٰ کی نعمت پر بھی ہوتی اور غیر نعمت پر بھی پس اللہ تعالیٰ مستحق ہیں حمد کے پہلے نمبر پر اپنی ذات کے کمال اور اپنی صفات کی عظمت کی وجہ سے اور دوسرے نمبر پر اپنی خوبصورت نعمتوں اور بڑی بڑی نعمتوں کی وجہ سے من جملہ ان سے اس کتاب کی تالیف کی توفیق ہے۔ وجہ (۲) یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں باوجود اپنی کثرت کے لوٹی ہیں ایجاد اور بقاء اول کی طرف اور ایجاد و بقاء ثانی کی طرف پس مصنف اللہ تعالیٰ کی حمد کرتا ہے دونوں قسموں پر اقتداء کرتے ہوئے سورتوں کے ساتھ جو شہرہ و رع کی گئی ہیں الحمد للہ کیساتھ اس حیثیت سے کہ اشارہ کیا گیا ہے سورۃ فاتحہ میں تمام نعمتوں کی طرف اور سورۃ انعام میں ایجاد اول اور کہف میں بقاء اول کی طرف اور سورۃ سباء میں ایجاد ثانی اور سورۃ ملائکہ (فاطر) بقاء ثانی کی طرف۔ وجہ (۳) یہ ہے لحاظ کرنا اللہ تعالیٰ کے قول وله الحمد فی الاولیٰ والاخرۃ کا اس معنی پر کہ وہ اللہ مستحق ہے حمد کا دنیا میں اس وجہ پر کہ پہچانا جاتا ہے دلیل کے ساتھ آپ کا کمال اور پہنچتا ہے بندوں تک آپکا نوال و انعام اور آخرت میں اس وجہ پر کہ مشاہدہ کی جائے گی آپ کی کبریائی اور معائنہ کی جائیگی آپ کی نعمتیں ایسی نعمتیں کہ نہ کسی آنکھ نے دیکھی ہوگی اور نہ کسی کان نے سنی ہوگی اور نہ کسی بشر کے دل میں کھنکی ہوگی اور اسی طرف اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے قول وآخر دعوانہم ان الحمد للہ رب العالمین کیساتھ۔

جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے قول مصنف اولاً وثانیاً سے کیا مراد ہے۔ جواب! اس میں متعدد احتمالات ہیں

۱۔ احتمال اول اولاً سے مراد ہے اللہ تعالیٰ کی حمد اسکی ذات کاملہ پر جو ہر عیب سے پاک ہے اور اس کی صفات عظیمہ پر قطع نظر اس سے کہ وہ منعم ہے کیونکہ حمد میں محمود کی جانب سے انعام الی الجملہ ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ حمد کی تعریف میں ہے سواء بالعمۃ او غیرھا اور ثانیاً سے مراد ہے حمد اللہ بوجہ انعامات جلیلہ وجزیلہ واصلہ الی العباد کے خصوصاً نعمت توفیق تصنیف کتاب پر اللہ کی بے انتہاء حمد و شکر ہے (الثانی ان نعم اللہ تعالیٰ الخ)۔ احتمال دوم نعم اللہ تعالیٰ اگرچہ کثیر لا تعد ولا تحصى ہیں لیکن ان کا مرجع ومآل الی امور اربعہ ہے (۱) ایجاد اول (دنیوی) (۲) ابقاء اول (دنیوی) (۳) ایجاد ثانی (اخروی) (۴) ابقاء ثانی (اخروی) تو اولاً سے مراد ایجاد و ابقاء اول پر حمد اور ثانیاً سے مراد ایجاد و ابقاء ثانی پر حمد ہے کیونکہ قرآن پاک میں بھی انہی امور پر حمد کی گئی ہے سورۃ فاتحہ میں جمیع امور پر حمد کی گئی ہے۔ رب العالمین میں ایجاد اول پر حمد ہے عالمین کی تربیت ان کے ایجاد و اخراج من العدم الی الوجود کے بعد ہی ہوگی الرحمن الرحیم میں ابقاء اول کی طرف اشارہ ہے کیونکہ ان دونوں کا مفہوم ہے المعتم بمجلاک النعم اور ان نعمتوں پر نوع انسان کی بقاء فی الدنیا موقوف ہے مالک یوم الدین میں ایجاد ثانی کی طرف اشارہ ہے اور ایاک نعبد میں ابقاء ثانی کی طرف اشارہ ہے کیونکہ عبادات و اعمال صالحہ کا ثمرہ آخرت میں حاصل ہوگا جس کا نتیجہ وصول الی الجنۃ ہوگا جس میں خلود ہوگا تو اس سے بقاء ثانی کی طرف اشارہ ہے اور سورہ انعام میں ایجاد اول کی طرف اشارہ ہے الحمد للہ الذی خلق السموات الخ هو الذی خلقکم من طین الخ اور سورہ کہف میں ابقاء اول کی طرف اشارہ ہے بقولہ تعالیٰ الحمد للہ الذی انزل علی عبدہ الکتاب۔ کیونکہ نوع انسان کی بقاء فی الدنیا نبی کریم ﷺ اور کلام اللہ پر موقوف ہے اور سورہ سباء ایجاد ثانی کی طرف اشارہ ہے بقولہ تعالیٰ وقال الذین کفروا لاتاتینا الساعۃ الخ اس میں حشر اجساد کا اثبات و منکرین پر رد ہے اور سورہ ملائکہ (سورہ فاطر) میں ابقاء ثانی کی طرف اشارہ ہے فی قولہ تعالیٰ جاعل الملئکہ رسلاً الخ رسل سے اہل جنت کیساتھ فرشتوں کی ملاقات اور ان کا استقبال ہے تو اس میں ابقاء فی الآخرة کی طرف اشارہ ہے۔ الثالث الملاحظہ لقولہ تعالیٰ، احتمال سوم، یہ ہے کہ اولاً سے حمد فی الدنیا اور ثانیاً سے حمد فی الآخرة مراد ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے لہ الحمد فی الاولی والاخرہ مقصد یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ دنیا میں بھی مستحق حمد ہے علی ذاتہ اکاملہ جس کی معرفت دلائل قویہ سے ہوئی ہے اور مستحق حمد ہے بوجہ ان عطایا و نعم کے جو واصلہ الی عباد ہیں اور آخرت میں بھی اللہ تعالیٰ مستحق حمد ہیں بوجہ نعمت عظیمہ کے جو مشاہدہ کبریائی کی صورت میں ہوگی اور ایسی نعمتوں کے معائنہ پر حمد ہوگی کہ جن کو کبھی آنکھوں نے دیکھا نہیں ہوگا اور کانوں نے سنا نہیں ہوگا اور کسی بشر کے دل میں ان کا خیال بھی نہیں آیا ہوگا اور قرآن مجید کی آیت و آخر دعوانہ ان الحمد للہ رب العالمین میں اسی حمد فی الآخرة کی طرف اشارہ ہے۔ احتمال رابع! اولاً و ثانیاً سے تکرار و تکثیر و توالی حمد مراد ہے اسی مرتبہ بعد مرۃ۔ احتمال خامس! اولاً سے توفیق تصنیف تنقیح و ثانیاً سے توفیق تصنیف توضیح مراد ہے۔ احتمال سادس! اولاً سے شروع فی التصریف پر حمد اور ثانیاً سے حمد علی الاتمام و الاختتام۔

فان قلت قد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في دارى الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعن ان الثناء اليه ثانياً ام صارفا عطفا على حامداً قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقريب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال و صرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب اللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان.

ترجمہ! پس اگر تو کہے کہ حمد کا بیان واقع ہو چکا ہے اللہ تعالیٰ کی کبریائی اور نعمتوں پر دار الفناء اور دار البقاء میں پس کیا مقصد ہے مصنف کے قول ولعن الثناء اليه ثانياً کا (ای صارفاً سے ثانياً کا معنی بیان کیا یعنی پھیرنے والا) عطفاً علی حامداً سے ترکیب بیان کی کہ ثانياً کا حامداً پر عطف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کا مقصد ذات باری تعالیٰ کی تعظیم کا ارادہ کرنے اور اسکی طرف قرب حاصل کرنے کی نیت کرنا ہر اس چیز میں جو اس کے لئے صلاحیت رکھے اقوال و احوال سے اور اموال خرچ کرنے سے اشارہ کرتے ہوئے عبادات کی انواع کی طرف کیونکہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں شکر کو واجب کرتی ہیں دل اور زبان اور اعضاء کیساتھ اور حمد نہیں ہوتی مگر صرف زبان کیساتھ۔

سوال! اس سوال کا منشاء وجہ ثالث ہے خلاصہ سوال یہ ہے کہ جب اولاً و ثانياً سے مراد حمد فی الدنیا والآخرہ اور حمد علی کمالہ و کبریاء و علی نوالہ و نعماء ہے تو من جمیع الوجہ حمد کا ثبوت و حصول لذات باری تعالیٰ ہو گیا اس کے بعد ولعن الثناء اليه ثانياً کا ذکر تکرار محض ہوگا کیونکہ حمد کا کوئی فرد بھی باقی نہیں رہا جس کیلئے ثناء کی لگام کو دوبارہ اللہ تعالیٰ کی طرف پھیرا جائے تو یہ عبارت بیکار ہوگی۔ جواب! (۱) مقصود مصنف تکثیر ثناء ہے اسی مرتبہ بعد مرتبہ تو یہ جملہ ماقبل کیلئے تاکید بن جائے گا۔ جواب! (۲) تسلیم ہے کہ جملہ سابقہ میں حمد میں تعظیم ہے لیکن وہ تعظیم صرف باعتبار متعلق ہے کیونکہ نعماء والآلاء ذات و صفات یہ سب متعلقات حمد ہیں اور باعتبار مورد حمد خاص ہے زبان کے ساتھ جیسا کہ تعریف میں تصریح ہے هو الثناء باللسان سے واضح ہے حالانکہ نعم ذات باری اس قدر کثیر ہیں کہ وہ مقتضی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی حمد صرف زبان کیساتھ خاص نہ ہو بلکہ مورد کے اعتبار سے بھی عام ہو زبان جنان ارکان قول فعل اور صرف مال غرضیکہ جس کے ساتھ شکر ادا کیا جاسکتا ہے حمد کی جاسکتی ہے وہ کی جائے اسی بناء پر جملہ ثانیہ ذکر کیا گیا تاکہ مورد بھی عام ہو جائے اور تعظیم بعد التخصیص باعتبار المورد ہو جائے۔ سوال! جس طرح حمد مختص باللسان ہے ثناء بھی مختص باللسان ہے تو تعظیم بعد التخصیص متحقق نہ ہوگی۔ جواب! اگرچہ ثناء کا حقیقی معنی مختص باللسان ہے لیکن یہاں مجازی معنی مطلق تعظیم و تقرب مراد ہوگا تعظیم باللسان مراد نہ ہوگا من قبیل ذکر المقید و اراوۃ المطلق۔ سوال! ایسا مجاز تو حمد میں بھی ہو سکتا ہے کہ حمد سے مطلق حمد مراد لی جاتی مقید باللسان نہ لی جاتی وہاں مجاز مراد کیوں نہ لیا گیا۔ جواب! دراصل ولعن الثناء اليه میں مجاز بصورت استعارہ و کنایہ مراد لیا گیا ہے کیونکہ جو شخص قصد تعظیم اور نیت تقرب الی ذات اللہ تعالیٰ کرتا ہے اس کیلئے لازم ہے کہ

اعنہ ثناء کو صرف اللہ تعالیٰ کی طرف پھیر دے تو عنان الثناء میں ذکر لازم و ارادہ ملزوم ہے اور ایسا استعارہ و مجاز حامد اسے مراد نہیں لیا جاسکتا تھا فاندفع الاشکال۔

وفیه اشارة الى ان الآخذ فی العلوم الاسلامیة ینبغي ان یعرض عن جانب الخلق و یصرف اعنة الثناء من جمیع الجهات الى جانب الحق تعالیٰ و تقدس عالما بانہ المستحق للثناء وحده۔

ترجمہ! اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ علوم اسلامیہ میں شروع ہونے والے کے لئے مناسب ہے کہ مخلوق کی جانب سے اعراض کرے اور ثناء کی لگاموں کو پھیر دے تمام اطراف سے حق تعالیٰ و تقدس کی جانب کی طرف اس حال میں کہ یقین کرنے والا ہو کہ وہی ذات مستحق ہے ثناء کیلئے فقط۔ مصنف کی عبارت میں اس طرف اشارہ ہے کہ جو شخص بھی علوم اسلامیہ کا آغاز کرے تو اس کیلئے مناسب ہے کہ مخلوق اللہ سے اعراض کر کے متوجہ الی اللہ ہو جائے اور اللہ ہی کو مستحق حمد سمجھے۔

فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والا حوال المذکورة اعنی حامد أو غیره لا تقارن الابتداء بالتسمیہ قلت لیس الباء صلة لا بتدی بل الظرف حال والمعنی متبرکاً باسم اللہ ابتداءً الكتاب والا بتداء امر عرفی یعتبر ممتد امن حین الاخذ فی التصنيف الى الشروع فی البحث و یقارنه التبرک بالتسمیة والحمد والصلوة۔

ترجمہ! پس اگر تو کہے کہ حال کی شرط سے ہے مقارنت عامل کے لئے اور احوال مذکورہ مراد رکھتا ہوں میں حامد او غیرہ نہیں ہیں مقارن ابتداء بالتسمیہ کے ساتھ۔ میں کہتا ہوں کہ نہیں ہے باء ابتداء کا صلہ بلکہ ظرف حال ہے اور معنی یہ ہے تبرکاً باسم اللہ ابتداءً الكتاب اور ابتداءً ایک امر عرفی ہے اعتبار کی جائیگی لمبی تصنیف میں شروع ہونے کے وقت سے لیکر بحث میں شروع ہونے تک اور مقارن ہوگا اس ابتداء کو برکت حاصل کرنا تسمیہ اور حمد اور صلوة کے ساتھ۔

غرض جواب و سوال۔ سوال! ہوتا ہے کہ حامد او مصلیا وغیرہ کو ابتداء سے حال بنانا درست نہیں ہے کیونکہ ضابطہ یہ ہے کہ حال اور ذوالحال کے عامل کا زمانہ واحد ہوتا ہے یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ ابتداء بالتسمیہ کا زمانہ پہلے ہے اور حمد و صلوة کے صدور کا زمانہ بعد میں اگرچہ تاخیر قلیل ہو ایک سیکنڈ یا لمحہ۔ جواب! اعتراض مذکور کا مدار اس پر ہے کہ بسم اللہ کو ظرف لغو بنا کر ابتداءً کا صلہ بنایا جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بسم اللہ جار مجرور متبرکاً کے متعلق ہو کر ابتداء سے حال ہے (کما ذکرنا من قبل) اسی طرح حامد او مصلیا بھی احوال ہیں اور ابتداء سے مراد ابتداء عرفی ہے اور ابتداء عرفی کا زمانہ ممتد ہوتا ہے من شروع الكتاب الی بحث المقاصد یہ سارا ابتداء کا زمانہ ہوگا اور اسی زمانہ میں حمد کا صدور و صلوة کا وقوع اور تبرک بالتسمیہ کا وقوع ہوگا۔ تو زمانہ

ابتداء و زمانہ حمد و صلوة میں اتحاد و مقارنت ثابت ہوگئی اسلئے حال بنانا صحیح ہے۔

فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامداً ثانياً بمعنى ناويا الحمد وعازماً عليه ليكون مقارناً للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمنجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اى و حامداً ثانياً بمعنى عازماً عليه فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمنجاز.

ترجمہ! پس اگر تو کہے کہ پس وجہ ثالث کے مطابق ہوگا حامداً ثانياً بمعنی ناویاً للحمد اور عازماً علی الحمد (یعنی حمد کی نیت و عزم کرنے والا) تاکہ ہو جائے مقارن عامل کیلئے اور اس وقت لازم آئے گا جمع بین الحقیقۃ والمنجاز۔ میں کہتا ہوں کہ اسکو محذوف کے قبیلہ سے بنایا جائیگا یعنی حامداً ثانياً بمعنی عازماً علی الحمد پس جمع بین الحقیقت والمنجاز لازم نہیں آئیگا۔

غرض جواب سوال۔ لیکن یہ سوال و جواب ایک اور سوال پر موقوف ہے جس کو شارح نے ذکر نہیں فرمایا۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ سابق میں آپ نے مقارنت احوال مع زمانہ عامل فعل ابتداء کی جو صورت بیان فرمائی تھی کہ ابتداء سے مراد امر عرفی ممتد ہے الی مقاصد الکتاب اور حمد و صلوة بھی اسی زمانہ میں واقع ہو رہے ہیں تو اس طرح مقارنت مع العامل متحقق ہو جائے گی یہ توجیہ حامداً اولاً میں تو مفید و کارگر ہو سکتی ہے لیکن ثانیاً میں مفید نہیں ہو سکتی کیونکہ توجیہ ثالث کے مطابق ثانیاً سے حمد فی الآخرہ مراد ہے تو حمد کا وقوع تو زمان آخرت میں ہوگا لہذا حالانکہ ابتداء بالکتاب کا زمان دنیا میں ہے حال کی مقارنت عامل کیساتھ باعتبار زبان ناممکن ہے کیونکہ زمانہ دنیا و آخرت میں یوں بعید ہے۔ جواب! اس سوال کا یہ دیا گیا ہے کہ دریں صورت جب حمد کی نسبت اولاً کی طرف ہوگی تو اس کا حقیقی معنی مراد ہوگا اور جب ثانیاً کی طرف ہوگی تو مجازی معنی نیت حمد و عزم علی الحمد مراد ہوگا مقصد یہ ہوگا جب میں اس کتاب کا آغاز کر رہا ہوں تو میں آخرت والی حمد کی نیت کرنے والا اور اس پر عزم کرنے والا ہوں تو نیت و عزم کا زمانہ ابتداء کتاب کے زمانہ کے ساتھ متحد ہے کیونکہ ابتداء کتاب کے زمانہ کے وقت ہی اس کا ارادہ و عزم حمد فی الآخرہ ہے تو مقارنت ثابت ہو جائے گی پھر اس اشکال کے جواب پر اشکال ہوا شارح تفتازانی اس کو ذکر کر کے جواب دے رہے ہیں۔

اشکال! یہ ہے کہ اس جواب کی صورت میں جمع بین الحقیقۃ والمنجاز لازم آتا ہے کیونکہ جب لفظ حمد کی نسبت اولاً کی طرف ہوگی تو حقیقی معنی مراد ہوگا جب ثانیاً کی طرف ہوگی تو ناویا کے معنی میں ہو کر مجازی معنی مراد ہوگا فذا لک باطل۔ جواب! (۱) شارح کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں جمع بین الحقیقۃ والمنجاز فی لفظ واحد لازم نہیں آ رہا ہے بلکہ ثانیاً سے پہلے حامداً مقدر ہے اس سے مجازی معنی (ناویا) مراد لیا جا رہا ہے عبارت اس طرح ہوگی حامداً اللہ تعالیٰ اولاً و حامداً ثانیاً اول حامداً سے حقیقی ثانی

حامدا سے مجازی معنی مراد ہوگا۔ جواب! (۲) جمع بین الحقیقۃ والمجاز عند بعض الائمہ جائز ہے اور یہ کلام اسی پر مبنی ہے۔ جواب! (۳) اس جگہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے بلکہ عموم مجاز ہے وهو جائز عند الاحناف تو مراد فقط معنی مجازی ہے وہ ہے عزم علی الحمد خواہ فی الدنیا ہو یا فی الآخرة فلا اشکال۔ جواب! (۴) حمد علی النعمۃ کیلئے ضروری نہیں ہے کہ حمد اور نعمت کا زمانہ واحد ہو بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ نعمت مستقبلہ و آئینی الآخرہ پر حمد فی الحال ہو تو مقصد ہوگا کہ نعمتہائے اخرویہ پر فی الحال دنیا میں بوقت ابتداء کتاب حمد کر رہا ہوں تو مقارنت زمانہ متحقق ہو جائے گی فلا اشکال (ذکرہ علامہ جلیلی)۔ جواب! (۵) کبھی ایک غیر واقع چیز کو بمنزلہ واقع فرض کر لیا جاتا ہے لتیقن وقوعہ یہاں بھی مصنف حمد اخروی کو جواب بھی واقع نہیں ہوئی بمنزلہ واقع کے فرض کر کے اس پر حمد کر رہا ہے بوقت ابتداء کتاب فلا اشکال۔

قوله وعلى افضل رسله مصليا ولما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم فى دار السلام و ذلك بتوسط النبى عليه الصلوة والسلام صار الدعاء تلو الشاء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة.

ترجمہ! اور جب بندے کی طرف پہنچنے والی نعمتوں میں سے سب سے بڑی نعمت دین اسلام تھی اور اسی کے ذریعہ سے در السلام میں دائمی نعمت کی طرف پہنچتا ہے اور یہ دین اسلام نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سے حاصل ہوا ہے تو ہو گئی دعا علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثناء علی اللہ تعالیٰ کے تابع پس مصنف نے صلوٰۃ کو حمد کا ردیف بنادیا۔

غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ بعد الحمد صلوٰۃ علی النبی کو کیوں ذکر کیا گیا حمد باری تعالیٰ کو تو اس لیے ذکر کیا گیا کہ وہ منعم حقیقی ہے اس کی نعمتوں کا شکریہ ادا کیا گیا صلوٰۃ کے ذکر کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ جواب! (۱) حمد کی طرح صلوٰۃ علی النبی ضروری ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ بھی ہمارے لیے منعم و محسن اعظم ہیں اس لیے کہ تمام نعمتوں میں سے عظیم الشان نعمت دین اسلام ہے اسی کے ذریعہ سے وصول و خلود فی الجنۃ ہوگا اور جنت کی دائمی نعمتوں کا حصول ہوگا اور دین اسلام بواسطہ نبی کریم ﷺ ہم تک پہنچا ہے بایں وجہ وہ محسن اعظم ہوئے اور ضابطہ ہے شکر المنعم واجب عقلا و شرعا اسی بناء پر صلوٰۃ علی النبی کا ذکر ضروری تھا۔ جواب! (۲) شارح کا جواب مبنی ہے حضور اکرم ﷺ کے منعم ہونے پر لیکن بعض علماء کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ سرکارِ دو جہاں مستحق صلوٰۃ ہیں باعتبار ذاتہ اکاملہ جس طرح ذات باری تعالیٰ مستحق حمد ہیں باعتبار ذاتہ اکاملہ قطع نظر اس سے کہ وہ محسن ہیں کیونکہ بعد ذات اللہ تعالیٰ نبی کریم ﷺ اکبر و اکمل ہیں جیسا کہ ایک شاعر کا شعر ہے من وجھک المنیر لقد نور القمر "بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر" فهو مستحق الصلوٰۃ باعتبار ذاتہ سواء کان منما اولاً۔ جواب! (۳) صلوٰۃ

علی النبی کے ذکر میں قرآن پاک کی اقتدا کی ہے کما قال اللہ تعالیٰ یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ الایۃ۔ جواب! (۴) اتباع بالحدیث قدسی نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں حیث ما ذکرتم ذکرک (ورفعنا لک ذکرک) آیت میں اسی حدیث کی طرف اشارہ ہے)۔ جواب! (۵) حمد کی طرح صلوٰۃ علی النبی کا بھی مستقلاً حکم کیا گیا ہے حدیث میں ہے کل امر ذی بال لم یبداء بالصلوٰۃ علی فھو قطع۔ جواب! (۶) حمد اللہ میں اظہار محبت اللہ ہے اور محبت اللہ مشروط ہے بحجۃ النبی تو صلوٰۃ علی النبی مد اظہار محبت رسول ہے۔

وفی ترک التصریح باسم النبی علیہ السلام علی مافی النسخۃ المقرؤۃ تنویہ بشانہ و تنبیہ علی ان کونہ افضل الرسل امر جلی لا ینخفی علی احد۔

ترجمہ! اور نبی کریم ﷺ کے نام کی تصریح کے چھوڑ دینے میں نسخہ مقررہ عند المصنف کے مطابق آپ ﷺ کی شان کو بلند کرنا ہے اور اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ آپ ﷺ کا افضل الرسل ہونا واضح امر ہے کسی پر مخفی نہیں ہے۔

جواب سوال مقدر۔ سوال! ہوتا ہے کہ مصنف نے نبی کریم ﷺ کا نام مبارک کیوں نہ ذکر کیا حالانکہ نام کا ذکر کرنا اولیٰ والیق بالمقام تھا اس لیے کہ مقام مدح میں ممدوح کی تعین اولیٰ ہوتی ہے۔ جواب! (۱) تنویہ بشانہ سے شارح جواب اول ذکر فرما رہے ہیں کہ تعظیماً و اجلاً لانا م کو ترک کر دیا کیونکہ الوالعظم وصاحب المرتبت شخصیت کو نام کے ساتھ پکارنے میں سوء ادب ہے کا الاستاذ ولوالد۔ جواب! (۲) ممدوح کے نام کی تصریح اس لیے کی جاتی ہے تاکہ مسمیٰ تعین ہو جائے ابہام نہ ہو یہاں ابہام نہیں ہے کیونکہ جو وصف افضل الرسل یہاں ذکر کی گئی ہے وہ نبی کریم ﷺ کے علاوہ کسی اور میں متحقق ہی نہیں ہو سکتی ذہن کسی اور طرف متوجہ ہی نہیں ہو سکتا اسلئے نام کی تصریح کی ضرورت نہیں ہے۔ نوٹ! یہ اشکال نسخہ مقررہ و مقررہ عند المصنف پر ہے کیونکہ اس میں اسم النبی ﷺ نہیں ہے نسخہ غیر مقررہ میں تصریح باسم النبی ﷺ ہے فلا اشکال علیہا۔

والحلبۃ بالسکون خیل تجمع للسباق من کل اوب استعیر للمضمار۔

ترجمہ! اور حلبہ (لام کے سکون کیساتھ) وہ گھوڑے ہیں جو جمع کئے جاتے ہیں ہر طرف سے گھوڑ دوڑ کے لئے مجاز بنایا گیا ہے میدان گھوڑ دوڑ کے لئے۔

حلبہ کا لغوی و مجازی معنی بیان کر رہے ہیں حقیقی معنی وہ گھوڑے جو مختلف جوانب سے گھڑ دوڑ کیلئے جمع کیے جائیں۔ مجازی معنی میدان گھوڑ دوڑ من قبیل تسمیۃ الحبل باسم الحال۔

والمجلی هو السابق من افراس السباق و المصلی هو الذی یتلوہ لان راسہ عند صلوٰۃ۔

ترجمہ! اور مجلی وہ گھوڑا ہے جو سبقت کرنے والا ہے دوڑ کے گھوڑوں سے اور مصلی وہ ہے جو اس کے پیچھے ہوتا ہے کیونکہ اس کا سر

اس سابق کی سرین کے پاس ہوتا ہے۔

محلی و مصلی کا معنی بیان کر رہے ہیں محلی وہ گھوڑا جو مقابلہ میں اول نمبر ہو۔ مصلی جو دوم نمبر ہو مصلی کی وجہ تسمیہ بھی ذکر کی کہ اس کا سر محلی کی صلوین (سرین) کے پاس ہوتا ہے۔

ومعنی ذالک تکثیر الصلوۃ و تکریرھا او اشار بالمجلی الی الصلوۃ علی النبی علیہ السلام وبالمصلی الی الصلوۃ علی الآل لانھا تكون ضمناً و تبعاً۔

ترجمہ! اور محلی و مصلی کا مقصد صلوۃ علی النبی کی تکثیر اور اس کا تکرار ہے یا مصنف نے اشارہ کیا محلی کیساتھ صلوۃ علی النبی ﷺ کی طرف اور مصلی کے ساتھ صلوۃ علی الآل کی طرف کیونکہ ضمناً اور تبعاً ہوتی ہے۔

جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف کا قول کہ میں میدان صلوۃ میں محلی اور مصلی ہوں درست نہیں ہے یہ اجتماع ضدین ہے فرس یا محلی ہو گا یا مصلی ہو گا بیک وقت دونوں کا ہونا اجتماع ضدین ہے۔ جواب! (۱) ومعنی ذالک سے دے رہے ہیں کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں مجازی معنی مراد ہے یعنی تکثر الصلوۃ ای مرتبہ بعد مرتبہ۔ جواب! (۲) محلی سے صلوۃ علی النبی اور مصلی سے صلوۃ علی الآل مراد ہے کیونکہ صلوۃ علی النبی قصد اوصالہ اور صلوۃ علی الآل تبعاً وبالعرض ہے۔ جواب! (۳) محلی و مصلی باعتبار ازمنہ مختلفہ مراد ہیں نہ کہ فی زمان واحد یعنی کسی وقت اول نمبر اور کسی وقت دوم نمبر۔ جواب! (۴) محلی سے ابتداء کتاب اور مصلی سے انتہاء کتاب مراد ہے عملاً بالحدیث کہ ہر کام کی ابتداء و انتہاء میں اگر صلوۃ ہو تو وہ اقرب الی الاجابت ہو جاتا ہے۔ جواب! (۵) محلی سے کتاب التفتیح اور مصلی سے کتاب التوضیح مراد ہے۔

ثم لا یخفی حسن ما فی قرائن الحمد والصلوۃ من التجنیس وما فی القرینۃ الثانیۃ من الاستعارۃ بالکنایۃ والتخییل والترشیح وما فی الرابعۃ من التمثیل۔

ترجمہ! پھر نہیں ہے مخفی اس چیز کی خوبی جو حمد اور صلوۃ کے جملوں میں ذکر کی گئی ہے یعنی صنعت تجنیس اور جو چیز جملہ ثانیہ میں ذکر کی گئی ہے یعنی استعارہ بالکنایہ اور تخییل اور ترشیح اور جو چیز ذکر کی گئی ہے جملہ رابعہ میں یعنی استعارہ تمثیلیہ۔

غرض شارح! حسن و خوبی عبارت متن و نکات بلاغت کا بیان ہے۔ قرائن قرینہ کی جمع ہے بمعنی مقررہ نہ یہاں سے جملہ مراد ہے کیونکہ جمل بھی ایک دوسرے سے ملے ہوتے ہیں قرائن کا لفظ ذکر کیا جمل نہ کہا کیونکہ یہ مستقل جملے نہیں ہیں۔ تجنیس۔ پہلی خوبی یہ ہے کہ مصنف نے حمد و صلوۃ کے جملوں میں صنعت تجنیس کو استعمال کیا۔ صنعت تجنیس، یہ ہے کہ دو لفظ ذکر کیے جائیں جو صورتاً ایک جیسے و مجانس ہوں لیکن معنی مختلف ہوں جیسے جملہ کے فقرات میں ثانیہ کو دوم مرتبہ ذکر کیا صورتاً تو مجانس ہیں لیکن معنی مختلف ہیں اول ثانیہ کا معنی دوسری بار اور دوسرے ثانیہ کا معنی پھیرنے والا اسی طرح جملہ صلوۃ

میں مصلیا میں صنعت تجنیس ہے اول مصلیا کا معنی صلوٰۃ بھیجنے والا اور ثانی مصلیا کا معنی دوم نمبر آنے والا۔ استعارہ بالکنایہ! دوسرا حسن یہ ہے کہ قرینہ ثانیہ میں استعارہ مکئیہ استعمال کیا ہے ثناء کو فرس جید کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ استعارہ مکئیہ ہے، عنان لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ اور صرف عنان مناسبات میں سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔ استعارہ تمثیلیہ! تیسری خوبی یہ ہے کہ جملہ (فی علیہ الصلوٰۃ) مشتمل ہے استعارہ تمثیلیہ پر استعارہ تمثیلیہ اسے کہتے ہیں کہ چند ملی جلی اشیاء سے ایک ہیئت اخذ کر کے اس کو تشبیہ دی جائے دوسری چند اشیاء کی ہیئت منزعہ کیا تھ مخضر الفاظ عربی میں تشبیہ المركب بالمركب کو استعارہ تمثیلیہ کہا جاتا ہے یہاں بھی مقام صلوٰۃ میں مصنف اور دیگر مصلین صلوٰۃ علی النبی میں جو سعی و کوشش کر رہے ہیں اور اس میں ان کو مختلف درجات حاصل ہیں کوئی سابق تو کوئی مسبوق ان کی اس ہیئت کو تشبیہ دی گئی ہے اس ہیئت کے ساتھ جو گھوڑوں کو میدان گھوڑ دوڑ میں گھوڑ دوڑ کے وقت اول دوم ہونے کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے تو یہ استعارہ تمثیلیہ ہوگا وان تقدیم معمولات فی القرائن الثلاث الاخیره لرعاية السجع والا اهتمام اذ الحصر لا یناسب المقام۔ ترجمہ! اور بیشک معمولات کو مقدم کرنا آخری تین جملوں میں تبحر بندی کی رعایت اور اہتمام شان کیلئے ہے کیونکہ حصر مقام کے مناسب نہیں ہے۔

غرض جواب سوال مقدر۔ اشکال! ہوتا ہے کہ قاعدہ ہے کہ عامل مقدم ہوتا ہے معمول مؤخر ہوتا ہے مصنف نے یہاں معمولات ولعنان الثناء علی افضل الرسل و فی حلیۃ الصلوٰۃ کو مقدم کر کے خلاف اصل کا ارتکاب کیا ہے۔ جواب! مصنف نے معمولات کو دو وجہ سے مقدم کیا (۱) رعایت تبحر بندی معمولات کی تاخیر سے تبحر بندی نہ ہوتی (۲) یہ معمولات بنسبت عوامل کے مہم بالشان تھے کیونکہ ثناء علی اللہ اہم تھی اسی طرح علی افضل الرسل میں افضلیت رسول کا بیان ہے جو اہم ہے اذ الحصر لا یناسب المقام۔ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے آپ نے تقدیم معمولات کی دو وجہ بیان کی ہیں حالانکہ تیسری وجہ بھی ہو سکتی ہے وہ حصر ہے، ممکن ہے مصنف کا مقصود تقدیم معمولات سے معنی حصر ہو کیونکہ ضابطہ ہے۔ تقدیم ما حقه التأخیر یفید الحصر۔ جواب! شارح جواب دے رہے ہیں کہ وجہ سوم (معنی حصر) یہاں مقام کے مناسب نہیں ہے عدم مناسبت کی کئی وجہ ہو سکتی ہیں۔ وجہ! (۱) حصر کی صورت میں معانی غلط ہو جائیں گے جملہ ولعنان الثناء کا معنی ہوگا صرف اللہ ہی کی طرف عنان ثناء کو پھیرنے والا ہوں غیر اللہ کی ثناء نہیں کروں گا یہ حصر باطل ہے کیونکہ غیر اللہ کی ثناء بھی کی جاتی ہے بلکہ مسنون ہے حدیث میں ہمیں لم یحکمر الناس لم یحکمر اللہ تو ایک شکر باللسان بھی ہوتا ہے وہ یہ کہ محسن کی ثناء کی جائے علی افضل الرسل میں حصر ہو تو معنی ہوگا کہ افضل الرسل پر ہی صلوٰۃ وسلام بھیجنے والا ہوں اور کسی رسول پر نہیں بھیجتا یہ بھی غلط ہے کیونکہ حدیث

میں ہے صلوا علی الانبیاء فانهم بشوا کما بعثت، و فی حلیۃ الصلوۃ میں حصر ہو تو معنی ہوگا کہ میں صرف حلیۃ صلوۃ ہی میں محلی و مصلی ہوں اور کوئی کام نہیں کرتا اس سے معلوم ہوا کہ مصنف اور عبادات نماز روزہ حج وغیرہ کی بجائے آوری نہیں کرتا صلوۃ علی النبی پر ہی اکتفاء کرتا ہے و ہذا خلاف الواقع تو حصر کی صورت میں معافی غلط ہوں گے۔ وجہ! (۲) یہ مقام مقام حصر ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ حصر دو جگہ پر ہوتی ہے (۱) جب مخاطب اشتراک کا قائل ہو تو مخاطب کے شبہ کے ازالہ کیلئے متکلم حصر کرتا ہے تاکہ اشتراک کی نفی ہو جائے جیسے مخاطب سمجھتا ہو کہ کہ زید عمرو دونوں صفت قیام میں مشترک ہیں متکلم حصر کرے گا نماز زید قائم ای لا عمرو (۲) مخاطب قلب کا قائل ہو متکلم حصر کرے اس کی نفی کرتا ہے مخاطب کا زعم ہے کہ زید کھڑا ہے حالانکہ عمرو کھڑا ہے تو متکلم کہتا ہے انما عمرو قائم اس مقام پر ان دو جہوں میں سے کوئی بھی نہیں ہے کیونکہ مخاطب عند المصنف موجود ہی نہیں ہے جو اشتراک کا قائل ہو یا نفی کا لہذا اس مقام میں حصر کا معنی نہیں ہو سکتا۔ وجہ! (۳) حصر میں اظہار فخر ہے و ہولاینا سب للعالملمتجر۔

وان انتصاب اولاً وثانیاً علی الظرفیۃ۔

ترجمہ! اور بیشک اولاً اور ثانیاً کا منصوب ہونا ظرفیت (مفعول فیہ) کی بنا پر ہے۔

غرض بیان ترکیب! اولاً وثانیاً مفعول فیہ ہیں اور بنا بر ظرفیت منصوب ہیں (۲) یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مفعول مطلق ہوں بخلاف الموصوف ای حامد اللہ حمد اولاً وثانیاً۔

واما التنبیین فی اولاً مع انه افعل تفضیل بدلیل الاولی والا وائل کا لفظ فی الا فاضل فلا نہ ہینا ظرف بمعنی قبل و ہوج منصرف لا وصفیۃ لہ اصلاً و ہذا معنی ماقال فی الصحاح اذا جعلتہ صفۃ لم تصرفہ تقول لیقتہ عاماً اول و اذا لم تجعلہ صفۃ صرفتہ تقول لقیثہ عاماً اولاً ومعناہ فی الاول اول من ہذا العام و فی الثانی قبل ہذا العام۔

ترجمہ! اور لیکن تنوین اولاً میں باوجودیکہ وہ افعل تفضیل کا صیغہ ہے اولیٰ اور اوائل کی دلیل کیساتھ مثل فعلیٰ اور افاضل پس اس لئے کہ وہ یہاں ظرف ہے قبل کے معنی میں اور وہ اس وقت منصرف ہے نہیں ہے کوئی وصفیت اس میں بالکل اور یہی مقصد ہے اس بات کا جو علامہ جوہری نے صحاح میں کہی ہے کہ جب تو اس کو صفت بنائے تو اس کو منصرف نہ پڑھ (بلکہ غیر منصرف پڑھ) کہتا ہے تو لقیثہ عاماً اول اور جب تو اس کو صفت نہ بنائے تو اس کو منصرف پڑھ کہتا ہے تو لقیثہ عاماً اولاً اور معنی اس کا پہلی مثال میں یہ ہے کہ میں نے اس سے ملاقات ایسے سال میں جو کہ اس موجودہ سال سے پہلے ہے اور دوسری مثال میں یہ ہے کہ میں نے اس سے ملاقات کی کسی نہ کسی سال اس سال سے پہلے۔

غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ لفظ اول صیغہ اسم تفضیل ہے اور وصف و وزن فعل کی وجہ سے غیر منصرف ہے اور غیر منصرف کا حکم ہے لا کسرة ولا تنوین فیہ تو یہاں اولاً پر تنوین کا دخول کیسے جائز ہو گیا۔ جواب! لفظ اول کے بارے میں اختلاف ہے۔ عند الکوفیین! یہ اسم تفضیل نہیں ہے بلکہ بروزن کو کب وجوہ ہے اور ہمزہ اصلی ہے اس کی مئوٹ اولتہ ہے کما یقال ناقتہ اولتہ و حمل اول کوفیوں کے مذہب پر اشکال وارد نہ ہوگا کیونکہ اس میں غیر منصرف کے دو سبب موجود نہیں ہیں۔

عند البصریین! اول اسم تفضیل ہے دلیل (۱) اس کی مئوٹ اولی بروزن فعلی (اصلہ ولی) جمع اوائل ہے اور یہ دونوں اسم تفضیل کے اوزان ہیں تو ثابت ہوا کہ اول اسم تفضیل ہے دلیل (۲) اس کا استعمال من کے ساتھ ہوتا ہے دلیل (۳) اس میں معنی اسم تفضیل موجود ہے کیونکہ معنی اول اسبق کل شیء ہے کوفیوں کی دلیل کا جواب دیا گیا ہے کہ اول کی مئوٹ اولتہ من اغلاط العوام ہے کہذا قال الرضی فی شرحہ مذہب بصریین پر اشکال! وارد ہوگا کہ جب عند کم اول صیغہ تفضیل ہے تو اس پر تنوین کیوں داخل ہوئی تو وہ جواب دیتے ہیں کہ اول کی استعمال علی و جہین ہوتی ہے (۱) کبھی یہ ماقبل کیلئے صفت ہوگا (۲) کبھی قبل کے معنی میں ہو کر ظرف بنے گا۔ اگر ماقبل میں موصوف مذکور ہے تو یہ صفت بیگ در نہ ظرف بیگ۔ اول صورت میں غیر منصرف ہوگا بوجہ وصف و وزن فعل ثانی صورت میں منصرف ہوگا بوجہ عدم وصفیت“ اسی بات کی تائید کیلئے شارح تفتازانی علامہ جوہری کا قول پیش کر رہا ہے علامہ جوہری نے صحاح میں تحریر فرمایا ہے کہ اگر اول کو ماقبل کی صفت بنایا جائے تو غیر منصرف ہوگا اگر صفت نہ بنایا جائے تو منصرف ہوگا۔ مثلاً لقیۃ عاماً اول۔ اول عاماً کی صفت ہے معنی ہوگا میں نے اس سے ملاقات کی ایسے سال میں جو کہ اس موجودہ سال سے پہلے ہے اس سے سال معین مراد ہے یعنی اب ۱۹۹۳ء ہے تو عام اول ۱۹۹۲ء ہوگا دوسرے کی مثال لقیۃ عاماً اول اس صورت میں اول عاماً کی صفت نہیں ہے بلکہ قبل کے معنی میں ہو کر ظرف ہے معنی ہوگا لقیۃ عاماً قبل ہذا العام میں نے اس سے موجودہ سال سے پہلے کسی نہ کسی سال میں ملاقات کی چونکہ اس مقام پر اول بمعنی قبل ہو کر ظرف ہے اس لیے اس پر تنوین کا دخول جائز ہوگا۔ فائدہ! لفظ اول کے مادہ اصلی کے بارے میں تین قول ہیں۔ قول (۱) اس کا مادہ دول ہے تو اؤل اصل میں اوول تھا واو کو واو میں ادغام کر دیا اؤل ہو گیا یہ احتمال رائج ہے علامہ رضی نے شرح شافیہ ص ۲۱۱ پر اسی کو ترجیح دی بوجہ ترجیح قلت تصرف ہے دریں صورت اؤل غیر متصرف ہوگا یعنی اس کی گردان نہیں ہوگی۔ قول (۲) اس کا مادہ ءول ہے تو اول اصل میں ءول تھا بمعنی رجوع کرنا من باب (نصر) ہمزہ کو علی خلاف القیاس واؤ سے تبدیل کر کے واو کو واو میں ادغام کیا گیا، تو اول بمعنی اسبق کل شیء ہے اور اسبق کل شیء مرجع کل شیء ہوتا ہے کیونکہ بعد میں آنے والے اعداد کا رجوع اسی طرف ہوتا ہے اس لئے اس کا نام اول رکھا گیا احتمال دوم شاذ ہے کیونکہ ہمزہ کو خلاف قیاس واؤ سے تبدیل کیا گیا ہے۔ قول (۳) اؤل کا مادہ وکلن ہے بمعنی نجات پانا عموماً اسبقیت میں نجات ہوتی ہے اس لیے اول کو اول کہا گیا ہے پھر اس میں قلب مکانی کی گئی

ہمزہ واو کی جگہ اور واو ہمزہ کی جگہ لائی گئی تو اوّل سے اءول ہو گیا پھر ہمزہ کو علی خلاف القیاس واؤ سے بدل کر واو میں ادغام کیا گیا اوّل ہو گیا یہ اشدّ الشذوذ ہے کیونکہ اس میں دو شاذ ہیں ایک قلب ”دوسرا ہمزہ کو واؤ سے تبدیل کرنا۔

قوله سعد جدہ ایہام الجدد البخت و ابو الالب

ترجمہ! سعد جدہ میں صنعت ایہام ہے اس لئے کہ جد کا معنی بخت اور دادا ہے۔

غرض شارح نکتہ بلاغت کا بیان! مصنف نے سعد جدہ میں صنعت ایہام کو استعمال کیا ہے۔ ایہام کا لغوی معنی وہم میں ذالنافن بدلیج کی اصطلاح میں ایہام کا معنی ہے ایک لفظ بولا جائے جس کے دو معنی ہوں ایک قریبی دوسرا بعیدی متکلم معنی بعیدی مراد لے مخاطب قریبی معنی سمجھے علماء کرام اس کو توریہ بھی کہتے ہیں جیسے حضور ﷺ مع ابی بکر صدیق ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لے جا رہے تھے راستہ میں دشمن سے ملاقات ہو گئی اس نے حضرت ابو بکرؓ سے سوال کیا من معک هذا الرجل یا ابا بکر؟ آپ نے جواب دیا رجل یهدی الی السبیل۔ مخاطب نے معنی قریبی راستہ دکھانا سمجھا جبکہ آپ کا ارادہ راستہ اخروی دین حق والا راستہ تھا ”یہاں جدہ میں ایہام ہے جد کے دو معنی ہیں (۱) دادا (۲) بخت اول معنی قریبی ہے دوم بعیدی یہاں سے معنی بعیدی بخت مراد ہے کیونکہ مقام ۱ نا ہے تو بخت والا معنی مراد لینا اولیٰ ہے۔ سوال! جد کا معنی دادا اور بخت یہ دونوں متساویان ہیں بدون قرب وبعد کے تو ایہام کی تعریف یہاں صادق نہیں آ رہی تو یہاں ایہام کیسے ہوگا۔ جواب! (۱) دادا والا معنی قریب ہے بنسبت بخت کے کیونکہ سعدہ جدہ والا جملہ تاج الشریعہ جو کہ مصنف کے دادا ہیں کے متصل بعد آ رہا ہے تو یہ قرینہ ہے کہ جد کا معنی دادا ہے تو یہی معنی قریبی ہے۔ جواب! (۲) اگر تسلیم کر لیا جائے کہ دونوں معنی متساویان ہیں تو پھر جواب دیا جائے گا کہ یہاں ایہام کا اصطلاحی معنی مراد نہیں ہے بلکہ معنی عربی مراد ہے جسکی تعریف یہ ہے اطلاق لفظ ذی معنین مع ارادہ احدہما سواء کان بعیداً او متساویاً یعنی ذو معنین لفظ بولا جائے اور اس کے دو معنی میں سے کوئی ایک مراد لیا جائے خواہ وہ بعیدی ہو یا دونوں متساوی ہوں لہذا اب کوئی اشکال نہیں ہوگا۔ تبصرہ! شارح تفتازانی کا قول فیہ ایہام محل اشکال ہے کیونکہ یہاں جد کا معنی بخت مقام کے مناسب ہے جد بمعنی دادا نہ متساوی ہے نہ قریب اور یہ دادا والا معنی مراد لینا بوجہ محل اشکال میں ہے (۱) یہ مقام دعا ہے اور دعا اولاً اب کیلئے کی جاتی ہے نہ کہ جد کیلئے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے وبالوالدین احساناً۔ وقال نوح علیہ السلام رب اغفر لی ولوالدی (۲) اس میں بے ادبی و حق تلفی ہے کہ اب حقیقی کو ترک کر کے جد کیلئے دعا کی (۳) عرف عام کے بھی خلاف ہے فقط جد کیلئے دعا معروف عند العلماء والمصنفین نہیں ہے (۴) حدیث پاک میں ہے جب آدمی دعا کرے تو اولاً اپنے لیے پھر غیر کیلئے ترمذی شریف کی حدیث ہے کان رسول اللہ ﷺ اذا دعا بدأ بنفسه تو اپنے کو اور والد کو ترک کر کے جد کو مخصوص بال دعا کرنا حدیث بخلاف ہے لہذا جد کا معنی بخت قریبی ہونا چاہئے بمعنی دادا بعیدی ہونا چاہیے۔

قولہ التوفیق جعل الاسباب موافقہ و یعدی باللام و تعدیته بالباء تسامح او تضمین لمنعی التشریف
والمصنف کثیر اما یتسامح فی صلات الافعال میلانہ الی جانب المعنی۔
ترجمہ! توفیق کا معنی اسباب کو بنا دینا (مطلوب) کے موافق اور یہ متعدی کیا جاتا ہے لام کیساتھ اور اسکو باء کیساتھ متعدی کرنا
تسامح ہے یا تضمین ہے تشریف کے معنی کے لئے اور مصنف بسا اوقات تسامح کرتا ہے افعال کے صلوں میں معنی کی جانب
میلان کرتے ہوئے۔

غرض! توفیق کی تحقیق لغوی کا بیان لغوی معنی جعل الاسباب موافقہ للمطلوب سواء کان المطلوب خیرا او شرًا توفیق مخصوص ہے
مطلوب خیر کے ساتھ اس کی ضد خذلان ہے وفقہ اللہ کے مقابلہ میں خذلہ اللہ کہا جاتا ہے۔ ارشاد و توفیق میں فرق یہ ہے کہ اول
عام ہے للمؤمن والکافر ثانی خاص بالمؤمن ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے ارشد اللہ تعالیٰ للکافرین ولم یوفهم و یعدی باللام و تعدیته بالباء
الخ۔ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! ہوتا ہے کہ باب توفیق کا صلہ لام آتا ہے نہ کہ باء تو اس کا تعدیہ بالباء درست نہیں ہے
۔ جواب (۱) جواب اول یہ ہے کہ مصنف نے تسامح و چشم پوشی اختیار کرتے ہوئے باء صلہ ذکر کر دیا تسامح ساحت سے مشتق
ہے لغوی معنی ہے سہولت پھر بمعنی چشم پوشی کیونکہ اس میں بھی سہولت ہوتی ہے اور چشم پوشی وہیں ہوتی ہے جہاں کام چل جاتا
ہے مثلاً روپیہ تھوڑا سا خراب ہو تو آدمی آنکھ بند کر کے لے لیتا ہے بالکل خراب ہو تو نہیں لیتا ہے پھر تسامح بمعنی مجاز ہو گیا
کیونکہ مجاز میں بھی چشم پوشی و سہولت کو ملحوظ رکھا جاتا ہے مثلاً اسد بول کر رجل بہادر مراد لے لیا گیا حالانکہ رجل شجاع کی نہ
تو دہ ہے نہ بڑے بال ہیں تو چشم پوشی اور آنکھ بند کر کے ایسا کیا جاتا ہے۔ اصطلاحی معنی تسامح! استعمال اللفظ فی غیر حقیقہ
بلا علاقہ مقبولہ و بلا قرینہ والہ علیہ اعتماد اعلیٰ ظہور الفہم تو اس مقام پر بھی مصنف نے تسامح و مجاز اختیار کرتے ہوئے لام کی جگہ
باء کو ذکر کر دیا۔ جواب! (۲) مصنف نے صنعت تضمین کو اختیار کیا تضمین کا لغوی معنی کسی چیز کو بغل میں لے لینا اور اصطلاحی
معنی ایک فعل مذکور سے دوسرے فعل غیر مذکور کا معنی تبعاً مراد لیا جائے مجبوری یہ ہوتی ہے کہ فعل مذکور کے بعد جار مجرور ہوتا ہے
جو اس کے متعلق نہیں ہو سکتا اسی بناء پر فعل مذکور کے ضمن میں فعل آخر کا معنی مراد لینا پڑتا ہے اور جار مجرور کو اس کے متعلق کر دیا جا
تا ہے پھر تضمین کے دو طریقے ہیں (۱) فعل مذکور کو ہی دوسرے فعل کی تاویل میں کر دیا جائے (۲) فعل مذکور سے اپنا حقیقی معنی
مراد لیا جائے اور فعل آخر کو بصورت اسم فاعل حال بنا کر ذکر کر کے جار مجرور اس کے متعلق کر دیا جائے یہاں دونوں طریقے
ہو سکتے ہیں اول طریقہ کے مطابق وقفی۔ بمعنی شرفی ہوگا ثانی طریقہ کے مطابق عبارت اس طرح ہوگی۔ وقفی اللہ مشرفا
بتالیف۔ والمصنف کثیر اما یتسامح۔ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! ہوتا ہے کہ ارتکاب تسامح مصنفین میں عیب شمار ہوتا ہے
جب کہ صنعت تضمین محاسن کلام عرب میں سے ہے نیز کثیر الاستعمال ہے اور قرآن وحدیث میں بھی موجود ہے جیسا کہ ارشاد

خداوندی ہے۔ ولکرم واللہ علی ہما اہم ای حامدین علی ہما اہم جب یہاں صنعت تفسیر ہو سکتی ہے تو تسامح والا جواب کیوں دیا گیا جو کہ عیب فی المصنفین ہے۔ جواب! اشارہ تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ تسامح والا جواب میں نے اس لیے دیا ہے کہ مصنف کی عادت ہے کہ بہت سے مقامات پر تسامح کا ارتکاب کرتا ہے جب کہ وہاں صنعت تفسیر بھی نہیں ہو سکتی مثلاً منہ سے شارح مصنف کی طرف سے عذر پیش کر رہے ہیں کہ متقدمین مصنفین کا مطمح نظر معنی و مقصود ہوتا تھا وہ الفاظ کی بناوٹ و سجاوٹ و صلات وغیرہ کی طرف نظر نہیں کرتے تھے بناء بریں صلات افعال میں غیر ارادی طور پر تسامح ہو جاتا تھا لیکن یہ اللہ کا فضل کہیں یا ان بزرگوں کی کرامات کہ انکے اس غیر ارادی تسامح میں بھی نکات پوشیدہ ہیں مثلاً اس جگہ توفیق کا صلہ باء کو ذکر کیا تھا لیکن اس سے نکتہ نکالا گیا ہے کہ باء معاجرت کیلئے آتی ہے مصنف نے اشارہ کیا اللہ رب العزت کی توفیق میری تالیف کتاب کے مصاحب اور ساتھ ساتھ رہی ہے۔

وفض من فضضت ختم الكتاب ای فتحته والفض الکسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطین الذی یختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشئ المغتوم الذی لا یطلع علی مغزواته لا یحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه علی الطالبین بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام۔

ترجمہ! اور فض فضضت الکتاب سے ہے یعنی میں نے اسکو کھولا اور فض کا معنی ہے توڑنا جدا کرنے کیساتھ۔ اور اختتمت الکتاب کا معنی ہے میں اس کے آخر تک پہنچ گیا اور ختام کا معنی ہے وہ مٹی جس کے ساتھ مہر لگائی جائے۔ بنایا مصنف نے کتاب کو تمام ہونے سے پہلے اسکے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے لوگوں کی نظر سے بمنزلہ شئ مغتوم کے (مہر لگائی ہوئی) وہ جو کہ نہیں اطلاع حاصل کی جاسکتی اسکے خزانوں پر اور نہیں احاطہ کیا جاسکتا اس کے مستودعات کے ساتھ (امانت رکھی ہوئی چیزیں) پھر بنایا اس کے پیش کرنے کو طلبہ پر اختتام کے بعد اور انکے نہ روکنے کو مطالعہ سے تمام ہونے کے بعد بمنزلہ مہر کو توڑنے کے۔

غرض فض! کی تحقیق لغوی کا بیان فض کا لغوی معنی الکسر (یعنی توڑنا) پھر کسر کی دو صورتیں ہیں (۱) کسر بالتفريق جس کا معنی ہے ریزہ ریزہ کرنا (۲) کسر بلا تفريق فض کا معنی الکسر بالتفريق ہے اختتمت اختتام کا معنی بیان کیا بصورت محاورہ اختتمت الکتاب ای بلغت آخره الختام سے ختام کا معنی بیان کیا وہ مٹی جس کے ساتھ مہر لگائی جاتی ہے۔ جعل الکتاب، سے استعارہ بیان کر رہے ہیں مصنف نے کتاب توضیح کو قبل تمامہ تشبیہ دی ہے شئ مغتوم کے ساتھ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ شئ مغتوم کھولنے سے پہلے پوشیدہ و مستور عن نظر الانام ہوتی ہے اسی طرح کتاب قبل تمامہ مستور محبوب عن الناس تھی پھر بعد الاختتام طلبہ کے

سامنے پیش کرنے اور مطالعہ سے نہ روکنے کو تشبیہ دی گئی ہے مہر کے توڑنے کے ساتھ یہ استعارہ بالکتابیہ ہے اور ختام لوازمات مشبہ بدیل سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ اور فض مناسبات سے ہو کر استعارہ ترشیحیہ ہے۔

قوله مؤسسة على قواعد المعقول اى مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة فى علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشائخ من الاقتصار على حصول المقصود .

ترجمہ: مؤسسۃ یعنی مبنی ہیں ان وجوہ اور شرائط پر جو مذکور ہے علم المیزان میں نہ کہ ایسے جیسا کہ عادت ہے قدماء مشائخ کی یعنی اکتفاء کر لینا مقصود کے حاصل ہونے پر۔

غرض تحقیق لغوی! اور متقدمین و متاخرین کے طریق میں فرق کا بیان۔ مؤسسۃ کا معنی مبنیہ کیا ہے یہ مشتق من الاساس ہے بمعنی بناء مقصد عبارت یہ ہے کہ میری کتاب میں قدماء مشائخ کا طرز اختیار نہیں کیا گیا جو صرف تبیین مقصد پر اکتفاء کیا کرتے تھے اور قواعد و ضوابط منطقیہ کی طرف التفات نہ کرتے تھے بلکہ متاخرین کا انداز اختیار کیا گیا ہے کہ دلائل علم المیزان کے قواعد پر مشتمل ہوں گے دلائل کو صغریٰ و کبریٰ کے ضمن میں بیان کیا جائے گا وغیرہ۔

قوله ترتيب انيق اى حسن معجب يريده بعض ماتصرف فيه من التقديم والتاخير فى المباحث والا بواب على الوجه الاحسن الالىق والصواب لم يسبقنى الى مثله سبقت العالمين الى المعالى . ترجمہ: یعنی خوبصورت تعجب میں ڈالنے والی ترتیب مصنف ارادہ کرتا ہے بعض ان تبدیلیوں کا جو اس کتاب میں کی ہیں یعنی تقدیم و تاخیر مباحث اور ابواب میں احسن والیق طریقے پر اور صواب یہ تھا کہ مصنف لم يسبقنى الى مثله کہتا (بصلۃ الی) (جیسا کہ شاعر نے کہا) سبقت العالمین الی المعالی۔

غرض بیان معنی لغوی! و توضیح متن ای حسن معجب سے انیق کا معنی لغوی بیان کیا بمعنی ایسا خوبصورت جو تعجب میں ڈال دے پھر وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ اس ترتیب انیق سے مراد وہ تقدیمات و تاخیرات ہیں جو مصنف نے مباحث و ابواب میں علی الوجه الاحسن والایق اختیار فرمائے ہیں مثلاً تقسیم ثانی کو ثالث اور ثالث کو ثانی بنانا وغیرہ۔ والصواب لم يسبقنى الى مثله۔ غرض شارح! مصنف پر اشکال کر رہے ہیں کہ لم يسبقنى الى مثله کی بجائے الی مثله کہنا چاہئے تھا کیونکہ باب سبق متعدی بصلۃ الی ہوتا ہے اس پر ایک شاعر عمر خیام کا شعر استشہاد پیش کرتا ہے سبقت العالمین الی المعالی بصائب فکرۃ • و علوہمت الخ تو یہاں بھی مصنف نے صلۃ غلط ذکر کیا ہے۔ تبصرہ! شارح و محققین رقم طراز ہیں کہ شارح کا یہ اشکال درست نہیں ہے کیونکہ اس نے والصواب کہا اور الصواب ضد الخطاء والغلط ہے اس کا اطلاق اس جگہ ہوتا ہے جہاں جانب مخالف کی کوئی

توجیہ نہ ہو سکے حالانکہ یہاں متعدد توجیہات ہو سکتی ہیں۔ توجیہ اول (۱) جس طرح سبق متعدی بصلہ الی ہوتا ہے اسی طرح بصلہ علی بھی متعدی ہوتا ہے۔ جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ومانحن بمسوقین علی ان نبذل امثالکم۔ باقی استدلال اقتضائی من شعر الخیام پر بھی اشکال کیا گیا ہے کہ عمر خیام شعراء مولدین و متاخرین سے تعلق رکھتا ہے اور مولدین کے کلام سے استشہاد بالاجماع جائز نہیں ہے نیز وہ عجیب بھی ہیں اور کلام عجم سے بھی استشہاد جائز نہیں ہے۔ توجیہ دوم (۲) مصنف نے تسامح اختیار کرتے ہوئے علی ذکر کیا اور اس تسامح غیر ارادی میں نکتہ یہ مضمحل ہے کہ علی علو سے ہے مصنف نے اشارہ کیا کہ میں ایسی بلندی پر پہنچا ہوں کہ کوئی شخص وہاں تک نہ پہنچ سکا۔ توجیہ ثالث (۳) مصنف نے صنعت تضمین (والتضمین باب واسع فی کلام العرب نقل عن ابن جنی لو تهللت تضمینات العرب لاجمعت مجلدات) کو اختیار کیا سبق مضمین ہوگا معنی غلب یا اطلع یا وقف یا استعلاء کو پھر تضمین کی وہی دو صورتیں اختیار کی جائیں گی جو مذکور فی ماقبل ہو چکی ہیں اول صورت میں عبارت ہوگی لم یسبقنی بمعنی لم یقتضی یا لم یغلبنی علی مثلاً اور ثانی صورت میں عبارت اس طرح ہوگی لم یسبقنی واقفا یا غالباً یا مستعلیاً علی مثلاً وغیرہ خلاصہ اینکہ تین توجیہات سے ثابت ہو گیا کہ سبق کا صلی علی آسکتا ہے تو شارح اقتضائی کا والصواب کہنا درست نہیں ہے حقیقت بات یہ ہے کہ شارح نے جب ایک مرتبہ کثیر الایتناس میں ذکر کر دیا ہے کہ مصنف بہت زیادہ تسامح کرتا ہے تو اس کے بعد بار بار تسامح والا اشکال کرنا لغو ہے۔

قوله لم تبلغ صفة تدقیقات والعائد محذوف ای لم یبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم یصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقیق فیکون من وضع الظاهر موضع المضممر وتعدیة البلوغ بالی لجعله بمعنی الوصول والانتهاء.

ترجمہ: لم تبلغ یہ تدقیقات کی صفت ہے اور عائد محذوف ہے یعنی (لم یبلغها) نہیں پہنچے ان تدقیقات تک اصول فقہ کے شہسوار اس زمانہ کی انتہا تک یا مراد یہ ہے کہ نہیں پہنچے اس علم کے شہسوار اس تدقیق کی انتہا تک پس یہ ہوگا ایسے ظاہر کو ضمیر کی جگہ رکھنے سے۔ اور بلوغ کو الی کیسا تھ متعدی کرنا اسکو وصول اور انتہا کے معنی میں کرنے کی وجہ سے ہے۔

غرض بیان ترکیب! کہ لم یبلغ فرسان هذا العلم الى هذا الامد جملہ کر تدقیقات کی صفت ہے۔ والعائد محذوف الخ۔

غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ جب جملہ ماقبل کیلئے صفت واقع ہو تو اس میں کسی رابطہ کا ہونا ضروری ہے پھر رابطہ کی دو صورتیں ہیں (۱) کبھی رابطہ ضمیر ہوگی (۲) کبھی موصوف بعینہ جملہ صفتیہ میں مذکور ہوگا جو کہ رابطہ ہوگا یہاں رابطہ کی دو صورتوں میں سے کوئی بھی نہیں ہے۔ جواب! شارح جواب دے رہے ہیں کہ مقام ہذا میں دونوں صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اول صورت! میں رابطہ ضمیر محذوف ہوگی عبارت ہوگی۔ لم یبلغها فرسان هذا العلم الى هذه الغاية، اور اس غایت سے غایت زمانی

مراد ہوگی مطلب ہوگا کہ اس زمانہ تک شہسوار علم اصول میں سے کوئی بھی ان تدقیقات تک نہیں پہنچ سکا۔ دوسری صورت! میں الامہ سے غایت تدقیقی مراد ہوگی تو گویا موصوف تدقیقات خود جملہ صفیہ میں مذکور ہوگا تو یہ من قبیل وضع المظہر موضع المضمر ہوگا جیسے الحاقۃ بالحاقۃ کیونکہ مرجع کے مذکور ہونے کی وجہ سے موقع ضمیر کا تھا تو عبارت اس طرح ہوگی لم یبلغ فرسان حد العلم الی هذه الغایة من التدقیق تو موصوف تدقیق خود جملہ صفیہ میں آ گیا تو ربط حاصل ہو گیا۔ وتعدیۃ البلوغ۔ جواب سوال! بلوغ فعل متعدی بنفسہ ہوتا ہے اس کو الی کے ساتھ متعدی کرنا درست نہیں۔ جواب! یہ دیا کہ صنعت تفسیر کو اختیار کیا لم یبلغ بمعنی لم یصل اور لم یتہ ہے۔

قوله سمیت هذا الكتاب جواب لما وضع الاشارة موضع الضمیر لکمال العناية بمتییزه فان قلت لما لبسوا الشانسی لثبوت الاول فبقتضی سببیه ما ذکر بعد لما لتسمیة الكتاب بالتوضیح فما وجه قلت وجهه ان الضمیر فی اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشکلات التنقیح وفتح لمغلقاته اتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله علی الامور المذكورة یصلح سببا لتسمیت بالتوضیح فی حل غوامض التنقیح.

ترجمہ! سمیت هذا الكتاب لما کا جواب ہے منصف نے اسم اشارہ کو ضمیر کی جگہ رکھ دیا بوجہ کمال اہتمام کے اسکو جدا کرنے کیساتھ (دوسری کتب سے) پس اگر تو کہے کہ لما ثبوت ثانی کیلئے ہے بوجہ ثبوت اول کے پس یہ تقاضا کریگا اُس چیز کے سبب بننے کا جو لما کے بعد ذکر کی گئی ہے کتاب کے نام رکھنے کیلئے توضیح کیساتھ پس اسکی کیا توجیہ ہے میں کہتا ہوں کہ اسکی توجیہ یہ ہے کہ ضمیر اتمامہ میں شرح مذکور کے لئے جو کہ موصوف ہے بایں صفت کہ وہ تنقیح کے مشکلات کیلئے شرح ہے اور اس کے مغلقات کو کھولنے والی ہے اور اس جیسی شرح کو مکمل کرنا ساتھ مشمل ہونے اسکے امور مذکورہ پر صلاحیت رکھتی ہے سبب بننے کی توضیح فی حل غوامض الشرح نام رکھنے کے ساتھ۔

جواب لما سے بیان ترکیب ہے! سمیت جواب لما ہے۔ فائدہ! یہاں دو نسخے ہیں (۱) ایک نسخہ میں واؤ نہیں ہے اس نسخے کے مطابق ترکیب درست ہے سمیت جواب لما ہے (۲) نسخہ ثانیہ میں واؤ ہے دریں صورت وسمیت جعلتہ عرضتہ پر معطوف ہوگا اور جعلتہ عرضتہ جواب لما ہوگا نہ کہ وسمیت۔ (۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ واؤ زائدہ ہے عاطفہ نہیں ہے فلا اشکال۔ وضع اسم الاشارة الخ۔ جواب سوال! سوال یہ ہوتا ہے کہ هذا الكتاب کا مشار الیہ کتاب ہے جو ماقبل میں مذکور ہو چکی ہے تو یہ موقع ضمیر کا تھا سمیت کہنا چاہیے تھا اسم اشارہ ذکر کرنے میں کیا حکمت ہے۔ جواب! (۱) حکمت یہ ہے کہ گو ضمیر کے ذکر سے مرجع کو تمیز حاصل ہو جاتا ہے لیکن کمال تمیز حاصل نہیں ہوتا جب کہ اسم اشارہ کو ذکر کرنے سے مشار الیہ میں کمال تمیز

حاصل ہو جاتا ہے گویا مشارالیه محسوس و مبصر ہوتا ہے یہاں مقصود کمال تمیز کا حصول تھا اسی بناء پر اسم اشارہ ذکر کیا۔
 جواب! (۲) اسم اشارہ کو اس لیے ذکر کیا کہ مرجع بہت بعید ہو گیا تھا تو اسم اشارہ کا ذکر مناسب تھا۔ فان قلت حاصل اشکال
 یہ ہے کہ لما موضوع ہے برائے ثبوت ثانی بسبب ثبوت اول اول جملہ شرط ثانی جزاء ہوگا۔ ضابطہ مسلمہ ہے کہ شرط جزاء کیلئے
 سبب بنتی ہے جزا سبب بنتی ہے مثلاً ان ضربت ضربت ضابطہ کے مطابق لما تیسرا اتمام الخ شرط و سبب بنے گا اور سمیت ہذا
 الکتاب بالتوضیح فی حل غوامض الخ جزاء اور سبب بنے گا حالانکہ اتمام شرح الخ توضیح نام رکھنے کا سبب نہیں ہو سکتا کیونکہ ان
 میں کوئی ربط نہیں ہے۔ جواب! (۱) اتمامہ کی ضمیر کا مرجع شرح ہے لیکن مطلقاً نہیں بلکہ وہ شرح جو موصوف ہے بشرح مشکلات
 و فتح مغلفات اور دیگر اوصاف کے ساتھ اور شرح موصوف ہذا الصفات المذکورہ کا اتمام صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ سبب بنے
 ۔ توضیح فی حل غوامض الخ توضیح نام رکھنے کیلئے تاکہ اسم مطابق مسمی ہو جائے لیکن شارح تفتازانی کا جواب قابل اشکال ہے کیونکہ
 ضمیر کا مرجع فقط ذات ہوتی ہے ذوات مع الصفات مرجع نہیں ہوتا اسی بناء پر اللہ تعالیٰ نے اولئک علی حدی میں اولئک اسم
 اشارہ ذکر کیا ہم ضمیر کو ذکر نہ کیا کیونکہ اس صورت میں ہم ضمیر کا مرجع ذوات متعین بننے جبکہ ذات باری تعالیٰ متعین موصوفین
 ہذا الصفات کو مرجع بنانا چاہتے تھے تو اسم اشارہ ذکر کیا۔ جواب! (۲) جواب و جزاء فقط سمیت ہے تو اتمام شرح تسمیہ
 ہذا الکتاب کا سبب بن سکتا ہے یقیناً۔ جواب! (۳) سمیت و صمیمیت بننا قانون اکثری ہے کلی نہیں ہے جیسے۔ ولما توجہ تعلقاً
 مدین قال عسی ربی ان یحدیثی میں توجہ الی مدین اس قول کا سبب نہیں ہے۔ جواب! (۴) لما کا جواب بعلیۃ عرضۃ ہے نہ کہ
 سمیت بلکہ معطوف ہے تو اصل جواب کا سبب بننا ضروری ہے معطوف کا سبب بننا ضروری نہیں ہے کیونکہ جو امور معطوف علیہ
 میں ملحوظ ہوتے ہیں ضروری نہیں ہے کہ معطوف میں بھی ملحوظ ہوں جیسے رب شاة و تختہا رب کا مدخول معرفہ نہیں ہو سکتا لیکن
 معطوف علی مدخول رب معرفہ ہو سکتا ہے۔

(تمت خطبۃ التوضیح بعونہ تعالیٰ وبفضلہ)



خطبه تنقیح مع توضیح

بسم الله الرحمن الرحيم اليه يصعد الكلم الطيب

حل المفردات! يصعد از معنی چڑھنا حرکت من الاغفل الى الاعلى محامد جمع محمۃ مصدر میسمی بمعنی الحمد اصول جمع اصل مراد عقائد و ایمان مشارع جمع مشرعة پانی کی نالیاں یا تالاب مراد قرآنی آیات ماء سے مراد دلائل مستنبط من القرآن و لغزو عھا جمع فرع لغوی معنی شاخ مراد احکام شرعیہ و اعمال صالحہ مہمد کا زبانت فعل درست کرنا برابر کرنا اصول شرعیہ سے اولیٰ کلیہ مراد ہیں مہمدۃ المبانی سے عقائد مراد ہیں فروع سے احکام شرعیہ مراد ہیں رقیقۃ الحواشی دقیقہ بمعنی لطیفہ حواشی جمع حاشیہ بمعنی کنارہ مراد عبارة النص، دلالت النص، اشارة النص، اقصا النص، دقیقۃ وقت سے ہے باریک دقت المعانی سے علل احکام جزئیہ مراد ہیں۔ ترکیب! من محامد الکلم سے حال ہے اور اسکا بیان ہے لاصولھا خبر مقدم ماء مبتداء منوخر و کذا و لغزو عھا نماء علی ان جعل محامد کے متعلق ہے اصول الشریعۃ جعل کا مفعول اول مہمدۃ المبانی مفعول ثانی ہے و لغزو عھا بذریعہ عطف جعل کا مفعول اول و قیقۃ الحواشی مفعول دوم ہے۔

ترجمہ! اس اللہ تعالیٰ کی طرف چڑھتے ہیں پاکیزہ کلمے جو ہونیوالے ہیں اللہ تعالیٰ کے محامد سے ایسے محامد کہ جن کے اصول کیلئے (عقائد و ایمان) شریعت کے تالابوں سے (قرآن پاک کی آیات) پانی ہے (دلائل مستنبط) اور ان کے فروع کیلئے (اعمال صالحہ و احکام شرعیہ) قبولیت کی باد صبا سے بڑھتا ہے اور یہ محامد اس بات پر ہیں کہ بنادیا اللہ تعالیٰ نے شریعت کے اصول (اولیٰ کلیہ) کو صحیح اور درست بنیادوں والا (مراد عقائد) اور بنادیا اللہ تعالیٰ نے فروع (احکام شرعیہ) کو باریک حواشی والا (مراد عبارة النص و اخواتھا) اور دقیق معانی والا (مراد علل احکام جزئیہ جو بہت دقیق ہوتی ہیں ہر آدمی کا وصول ان تک محدود ہوتا ہے صرف مجتہد پہنچ سکتا ہے۔

تشریح! مذکورہ عبارت سے خطبہ ثالثہ خطبہ تنقیح شروع ہو رہا ہے مقصد عبارت یہ ہے کہ میں اللہ جل جلالہ کی حمد بیان کرتا ہوں اس بناء پر کہ اللہ تعالیٰ کی طرف محامد جیسے پاکیزہ کلمات کا صعود ہوتا ہے ایسے محامد جن کے اصول و عقائد کو شریعت کے تالابوں سے پانی دیا جاتا ہے مقصد اینکه محامد جو فضل لسان ہیں ان کے اصول عقائد میں جو متعلق بالقلب ہیں شریعت جو کہ نام ہے قرآن پاک کا اس قرآن پاک سے دلائل مستنبط کر کے عقائد پر قائم کئے جاتے ہیں تو عقائد پختہ ہو جاتے ہیں اور فروع احکام شریعہ و اعمال صالحہ کو درجہ قبولیت عطاء ہوتا ہے تو وہ بڑھ جاتے ہیں ان میں نماء و سرسبزی آ جاتی ہے اور یہ محامد اس لیے کیے جارہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات منعم ہے اس کے انعام غیر متناہی ہیں خصوصاً اللہ تعالیٰ نے یہ انعام عطا فرمایا ہے کہ شریعت

کے اصول وادلہ کی بنیاد کو مضبوط بنادیا اور احکام شریعت کے حواشی کو باریک بنادیا اور ان کے علل کو دقیق و مشکل ترین بنادیا ہر شخص کی وہاں تک رسائی نہیں ہو سکتی۔

(توضیح) افتتح بالضمیر قبل الذکر لیدل علی حضورہ فی الذہن الخ۔ جواب سوال مقدر! الیہ کی ضمیر کا مرجع ذات باری ہے وہ مذکور فی ما قبل نہیں ہے اضماع قبل الذکر لازم آتا ہے؟ جواب! مرجع مذکور ہے کیونکہ مرجع کے مذکور ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) کبھی مرجع صراحتہ مذکور ہوتا ہے (۲) کبھی ضمناً حکماً مذکور ہوتا ہے یہاں مرجع ضمناً و ذہناً مذکور ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہر وقت حاضر فی قلب کل مؤمن ہے خصوصاً جب افتتاح کتاب ہو رہا ہے اس وقت تو حضور متیقن ہے اس کی دو مثالیں ذکر کیں وباللہ الحق انزلناہ مرجع قرآن پاک مذکور فی ما قبل نہیں ہے (۲) انہ لقرآن، مرجع ما قبل میں نہیں بلکہ بعد میں مذکور ہے۔ وقولہ الطیب۔ جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے الطیب الکلم کی صفت ہے الکلم جمع ہے: ضابطہ، ہے کہ جمع مکسر غیر ذوالعقول کی صفت واحدہ مؤنثہ آتی ہے تو الطیبۃ ہونا چاہئے تھا؟ جواب! (۱) مذہب حق کے مطابق الکلم جنس ہے جمع نہیں ہے کما سورای الجہور فلا الخصال۔ جواب! (۲) الطیب الکلم کی صفت نہیں ہے بلکہ بعض مخدوف کی صفت ہے۔ جواب! (۳) شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں الکلم اگرچہ جمع ہے لیکن صفت کی تذکیر ایک ضابطہ کی بناء پر ہے: ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ جمع جس کے واحد اور اس کے درمیان تافارق ہو اس کی صفت مذکر و مؤنث دونوں طریقہ پر لائی جاسکتی ہے مثال ذکر کی نخل خاویہ ای ساقطہ یہاں صفت مؤنث ذکر کی گئی ہے اور نخل منقعر میں صفت مذکر ذکر کی گئی ہے اور نخل ایسی جمع ہے اس کے واحد پر تاء داخل ہوتی ہے یقال نخلة اس طرح کلم کا مفرد کلمۃ ہے واحد پر تاء داخل ہے لہذا اس کی صفت دونوں طرح ذکر کی جاسکتی ہے۔ بنی علی اربعہ ارکان قصر الاحکام الخ

حل مفردات! مقصورات جمع مقصورة خیام جمع خیمۃ کبج از باب فتح لگام کھینچنا منصہ اونچی جگہ جہاں دلہن کو بٹھایا جاتا ہیکلوہ کیلئے عرائس جمع عروس دلہا دلہن یستوی فیہ المذکر والمؤنث ابکار جمع بکرا اول کل شیء بمعنی نیا اولکار جمع فکر۔ ترکیب! قصر الاحکام، بنی کا مفعول ہے غایۃ الاحکام، احکم کا مفعول ہے المتشابہات، جعل کا مفعول اول ہے اور مقصورات مفعول دوم ہے ابتلاء جعل کا مفعول لہ ہے والنصوص کا عطف المتشابہات پر ہے منصۃ بواسطہ عطف جعل کا مفعول دوم ہے۔ ترجمہ: بنیایا رب العزت نے چار ارکان پر احکام کے محل کو اور مضبوط کر دیا اس محل کو حکمت آیات کے ساتھ انتہائی مضبوط کرنا اور کر دیا اللہ تعالیٰ نے تشابہات کو پوشیدگی کے خیموں میں بند کیے ہوئے راسخین کے قلوب کا امتحان لینے کیلئے کیونکہ ہمارے مذہب کے مطابق (ہمارا مذہب وما یعلم تاویلہ الا اللہ پر وقف لازم ہے) تشابہات کا انزال راسخین فی العلم کا امتحان لینے کیلئے ہے ان کے ذہنوں کی لگام کو کھینچ لینے کے ساتھ غور و فکر کرنے سے ان تشابہات میں اور پہنچنے سے اس چیز کی طرف کہ مشتاق

ہوتے ہیں وہ اس کی طرف یعنی علم حاصل کرنا اسرار کے ساتھ جو کہ امانت رکھا ہے ان اسرار کو اللہ تعالیٰ نے ان مشابہات میں اور نہیں مطلع کیا اللہ تعالیٰ نے کسی ایک کو اپنی مخلوق سے ان مشابہات پر اور بنادیا اللہ تعالیٰ نے نصوص کو متفکرین کے افکار میں سے نئے نئے دہنوں جیسے افکار کی جلوہ گاہ۔ منصہ وہ جگہ جس پر دلہن کو دیدار کرنے کیلئے بٹھایا جاتا ہے۔

تشریح! مقصد عبارت اینکه اللہ تعالیٰ نے ارکان اربع (مراد اربعہ اربع) پر احکام کا مکمل بنایا اور آیات محکمات کے ذریعے سے ان کو مضبوط کر دیا اور مشابہات کو خیموں کے پردوں میں بند کر دیا یعنی ان کے مفہوم و معنی پر کسی کو اطلاع نہیں دی۔ سوال ہوگا کہ پھر مشابہات کے انزال کا مقصد کیا ہوگا جب معنی و مفہوم ہی معلوم نہیں ہے، جواب دیا گیا کہ انزال مشابہات سے مقصود علماء کرام کا امتحان ہے امتحان ہر شخص کا اس کی شان کے مطابق اور اسکی خواہش کے برعکس ہوتا ہے علماء کی خواہش ہوتی ہے کہ ہر لفظ کا معنی و مفہوم معلوم کیا جائے تو مشابہات سے ان کا امتحان لیا کہ ان کی مراد معلوم کرنے کی کوشش نہ کی جائے ان میں غور خوض نہ کیا جائے ہمارے نزدیک و ما یعلم تاویلہ الا اللہ پر وقف لازم ہے راخون فی العلم بھی مراد مشابہات نہیں جانتے البتہ اللہ تعالیٰ نے نصوص کو لوگوں کے افکار با کرہ کیلئے جلوہ گاہ بنادیا لوگ ان سے مسائل اخذ کرتے ہیں۔

وکشف القناع عن جمال مجملات کتابہ۔

حل مفردات! قناع پردہ اور حسی مجملات سے نہایت مراد ہیں سنت سے افعال النبی ﷺ اور خطاب سے اقوال النبی مراد ہیں فصل خطاب میں اضافت الصفۃ الی الموصوف ہے ای الخطاب الفصل پھر الفصل یا اسم فاعل کے معنی میں ہے ای الخطاب الفاصل بین الحق والباطل یا اسم مفعول کے معنی میں ہے ای الخطاب المفصول۔ بمعنی واضح و روشن ماریع میں ما بمعنی مادام ہے صلی کی غایت ہے اعلام بمعنی جھنڈے معالم جمع معلم الاثر فی الطريق یعنی نشان یہاں سے علل احکام مراد ہیں مسالک جمع مسلک چلنے کی جگہ معتبرین قیاس کرنے والے۔

ترکیب! القناع کشف کا مفعول ہے معالم، وضع کا مفعول ہے الحکم یعلم کا مفعول ہے۔

ترجمہ! اور رکھول دیا اللہ تعالیٰ نے پردے کو اپنی کتاب کے مجملات کے جمال سے اپنے نبی ﷺ کی سنت کے ذریعہ اور ان کے خطاب فاصل کے ذریعہ سے رحمت نازل فرمائے اللہ تعالیٰ نبی کریم ﷺ پر اور آپ کی آل پر جب تک کہ دین کے جھنڈے اجماع مجتہدین کے ساتھ بلند رہیں اور رکھ دیا اللہ تعالیٰ نے علم کی نشانیوں (علل) کو قیاس کرنے والوں کے راستوں پر اس کی وضاحت کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں معالم علم سے مراد علل ہیں جن کے ذریعہ مجتہد مقیس میں حکم معلوم کرتا ہے مسالک سے مواقع سلوک مراد ہے فکر کے قدموں کے ساتھ موارد نصوص سے احکام ثابتہ فی الفروع کی طرف پس مبداء ان کے سلوک کا وہ لفظ نص ہے پھر وہ گزرتے ہیں اس لفظ سے معانی لغویہ ظاہرہ کی طرف پھر معانی شرعیہ باطنہ کی طرف پھر وہ پاتے ہیں ان

میں علامات و امارات کو کہہ رکھا ہوتا ہے ان کو شارع نے تاکہ ہدایت حاصل کریں ان کے ساتھ مقاصد کی طرف جب مصنف نے بنی علی اربعہ ارکان کہا تو پھر ان ارکان اربعہ کو ترتیب شارع کے مطابق ذکر کیا۔

تشریح! جب ماقبل میں مصنف نے ارکان اربعہ کا ذکر کیا تو اب ان کو اسی ترتیب سے ذکر کر رہے ہیں جو شارع نے بیان فرمائی، حاصل اینکه اللہ تعالیٰ کی کتاب میں جو جملات و مبہمات تھے انہوں نے اپنے نبی کریم ﷺ کی سنت اور خطاب فاصل سے ان کو کھول دیا پھر دعا کی جب تک دین کے جھنڈے اجماع مجتہدین کے ساتھ بلند رہیں اللہ کی رحمت نبی کریم ﷺ پر نازل ہوتی رہے پھر اللہ تعالیٰ نے قیاس کرنے والوں کیلئے نصوص میں معالم و نشانیاں رکھ دی ہیں وہ علل ہیں تاکہ ان کو دیکھ کر قاسمین مقیس کا حکم نکال سکیں تو قاسمین سب سے اولانص کا لفظ دیکھتے ہیں پھر معنی لغوی ظاہری پھر معنی شرعی باطنی کی طرف نظر کرتے ہیں پھر ان کی علل کی تلاش کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو شارع نے رکھی ہوتی ہیں پھر ان علل کے ذریعہ سے مقیس کا حکم معلوم ہو جاتا ہے۔

وبعد فان العبد المتوسل - حل مفردات! جده از ضرب مصدر جده نیا ہونا مصدر جدا، کوشش کرنا، تحقیق کرنا، سخت ہونا، عظیم ہونا، جد سعده، بمعنی عظم سعادۃ و خیر و سعده سماع نیک بخت ہونا جدا کرنا الحکم ہو تو اس کے دو معنی ہیں (۱) دادا (۲) نصیب اگر کسیس الحکم ہو تو اس کا معنی کوشش تو سعده جده بمعنی انج جده ہو گا فحول جمع فعل قوی و ذرا دی مکبیین اکباب سے ہے معنی لغوی چہرے کے بل گرنا مجازی و مرادی معنی کسی شے کی طرف غایت توجہ کیساتھ متوجہ ہونا مناسبت یہ ہے کہ جو آدمی کسی شے کی طرف غایت توجہ کرتا ہے تو گویا وہ اس پر گر جاتا ہے۔ بولاء اللہ معنی انزل و اسکن۔ جلیل الشان ای عظیم الامر رفیع القدر باہر البرہان۔ ای غالب الحجۃ و فائق الحجۃ البرہان ہوا الحجۃ القطعیۃ البقیۃ۔ مرکوز ای مدفون (از نسر) زمین میں گاڑنا دفن کرنا۔ کنوز جمع کنز خزینہ از ضرب جمع کرنا ذخیرہ کرنا اضافۃ کنوز الی المعانی من قبیل اضافۃ المشبہ الی المشبہ ہے۔ صغور جمع صغر سخت پتھر اس جگہ بھی اضافۃ المشبہ الی المشبہ ہے۔ مرموز (نسر ضرب) اشارہ کرنا۔ غوامض جمع غامضہ (از نسر و کرم) کلام کا دقیق ہونا۔ نکت جمع نکتہ دقیقہ لطیفہ جس کو ذہین آدمی معلوم کر سکے لحدۃ نظرو۔ دقائق جمع دقیقہ۔ اسرار جمع سر اشارات جمع اشارہ اضافۃ الغوامض الی نکتہ من قبیل اضافۃ الصفۃ الی موصوف اصل عبارت انکت الغامضہ الحافظ جمع لحظہ لفتح اللام انظر الی شی بنو خراصین آنکھ کے کونے سے دیکھنا زیدۃ خلاصہ منیعۃ بمعنی مضبوط (بلند) ای محکمۃ متعینا باب تفعل متعلق ہونا چٹنا اهداب جمع حدب و هو اللورۃ الدقیقۃ و طرف الثوب کناراجے (پھندن) کہا جاتا ہے و المراد اطراف السحر و انوائہ و المقصد ان الکلام باعتبار الاشتمال علی انواع البلاغۃ و الفصاحتہ و وجوہ البیان و طرق تحسین الکلام کا نہ انواع السحر، العروۃ عروۃ کل شے قبضۃ کا لکوز و السیف و السکین۔

ترکیب! فحول العلماء مفعول اول ریکمکین مفعول دوم علی قواعد المعقول جار مجرور تائیس کے متعلق ہے تائیسہ و تقسیمہ
 حادلت، کا مفعول ہے مورد احوال ہے حادلت سے زبدۃ مفعول ہے مورد احوال کا و کذا انتشبا و متمکا احوال من حادلت۔
 ترجمہ! اور بعد الحمد والصلوۃ پس عبد متوسل الی اللہ باقوی الذریعۃ (ایمان کامل یا نبی کریم ﷺ) عبید اللہ بن تاج الشریعہ عظیم ہو
 اس کی سعادت و نیک بخت اور سعید ہو اس کا دادایا اچھا ہو اس کا نصیبہ (ان کان الجذب الجیم) اگر بکسر الجیم ہو تو معنی ہوگا
 کامیاب ہو اس کی کوشش کہتا ہے وہ عبد جب دیکھا میں نے ماہر علماء کو کہ وہ کرنے والے تھے ہر عہد و زمانہ میں اصول فقہ کے
 مباحثہ پر ای مقبلین سے مکملین کا مجازی معنی بیان کیا یعنی متوجہ ہونے والے تھے اس مباحثہ اصول فقہ پر من اکب سے تحقیق
 اشتقاقی بیان کی کہ مکملین اکب سے ہے اکب علی وجہ بمعنی سقط علی وجہ فان من اقبل سے حقیقی و مجازی معنی میں مناسبت کا بیان
 ہے کہ جو شخص کسی چیز پر غایت توجہ کے ساتھ متوجہ ہوتا ہو یا وہ اس پر گر جاتا ہو یہ اصول فقہ کتاب ہونے والی ہے شیخ امام کیلئے جو
 ائمہ عظام کے مقتدی ہیں فخر الاسلام ہیں ان کا اسم گرامی علی بزدوی ہے اللہ تعالیٰ انکو دار السلام میں جگہ عطا فرمائے اور یہ کتاب
 عظیم الشان اور غالب فائق البرہان تھی اس کے معانی کے خزینے مدفون تھے اس کی عبارت کی چٹانوں میں اور اس کے نکات
 غامضہ (گہرے و باریک) کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس کتاب کے اشارات کے اسرار کی باریکیوں میں اور پایا میں نے
 بعض علماء کو کہ وہ طعنہ کرنے والے تھے اس کتاب کے ظاہری الفاظ پر بوجہ کوتاہ ہونے ان کی نظر کے اس علی بزدوی کی آنکھوں
 کے کونوں سے دیکھی ہوئی جگہوں سے۔ ای لا تذرون، سے اسی عبارت کا مقصد بیان کر رہے ہیں کہ نہیں حاصل کر سکتے وہ علماء
 کرام گہری نظر کے ساتھ ان چیزوں کو جن کو حاصل کر لیتا ہے علی بزدوی اپنی آنکھوں کے کونوں و کناروں کے ساتھ بغیر اس
 کے کہ وہ دیکھے اس کی طرف بالقصد تو میں نے ارادہ کیا اس اصول بزدوی کی چھان بین کرنے کا اور اسکی تنظیم و ترتیب کا اور (حا
 ولت ای طلبت) میں نے طلب کیا اس کی مراد کی وضاحت کرنے کو اور اسکو سمجھانے کو اور میں نے ارادہ کیا اس کی تائیس اور
 تقسیم کا قواعد معقول کے مطابق در انحالیکہ وارد کرنے والا ہوں میں اس کتاب میں محصول (امام رازی کی کتاب) کے مباحث
 کے خلاصہ کو اور امام محقق و مدق جمال العرب علامہ ابن الحاجب کی (الاصول کتاب) کے خلاصہ کو ساتھ تحقیقات عجیبہ کے اور
 تدقیقات مخفیہ محکمہ مضبوط کے ایسی تحقیقات جن سے کتب خالی ہیں میں چلنے والا ہوں اس کتاب میں ضبط اور اختصار کے
 راستہ پر میں چمٹنے والا ہوں سحر کے اطراف کے ساتھ اور پکڑنے والا ہوں اعجاز کے (کڑے) کو۔

تشریح! اس عبارت میں مصنف علت تعین متن علت تصنیف و کیفیت مصنف بیان فرما رہے ہیں لما ریت سے علت تعین متن
 ہے جس کا حاصل یہ ہے علامہ فخر الاسلام علی بزدوی کی تصنیف شدہ کتاب اصول الفقہ لوگوں کی توجہ کا مرکز تھی اور جلیل الشان و باہر
 البرہان تھی اس بناء پر میں نے شرح لکھنے کیلئے اسی کو منتخب کیا مرکوز و مرکوز میں علت تصنیف ہے کہ کتاب مشکل ترین تھی اس کے

معنی اور نکات عامضہ عبارات میں مخفی تھے یعنی اس کی عبارت بھی چٹانوں اور سخت پتھروں کی طرح مشکل تھی اسی وجہ سے میں نے اس کی تنقیح و تنظیم کا ارادہ کیا، موردا فیہ سے کیفیت مصنف کا ذکر ہے کہ میری کتاب میں، المحصول، اور، الاصول، کے مباحث کا خلاصہ ہوگا نیز تحقیقات بدیعہ و تدقیقات عامضہ ہوں گی میں اس میں ضبط و اختصار کروں گا میری کتاب فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے ایسی انواع پر مشتمل ہوگی گو یادہ انواع سحر ہیں اور میں اعجاز کے کڑے کو مضبوطی سے پکڑے رکھوں گا۔ **اختار فی الاعجاز**! ایک شبہ کا از الہ کیا جا رہا ہے کہ سحر کے ساتھ لفظ اہد اب کا ذکر کیا گیا اور اعجاز کے ساتھ لفظ عروہ کا برعکس کیوں نہ کیا گیا جواب! اعجاز اقویٰ من السحر ہے اسی طرح عروہ اقویٰ من اہد اب ہے تو اقویٰ کا ذکر مع الاقویٰ اور ضعیف کا مع الضعیف کیا گیا۔ واختار فی العروہ سے بھی شبہ کا از الہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اہد اب کو جمع ذکر کیا گیا اور عروہ کو مفرد اس میں کیا حکمت ہے؟۔ جواب! اعجاز فی الکلام مفرد ہے اس کا صرف ایک طریق ہے کیونکہ اعجاز فی الکلام کا معنی یہ ہے کہ معنی کلام اس طور پر ادا کیا جائے جو جمع طرق سے بلغ ہو اور وہ صرف ایک ہی طریق ہوگا تو جب اعجاز مفرد ہے تو عروہ کو بھی مفرد ذکر کیا گیا اور سحر کے انواع و طرق متعدد ہیں تو وہ بمنزلہ جمع ہو گیا اس کیلئے لفظ اہد اب کو جمع ذکر کیا۔ **وسمیتہ** میں نے اپنی کتاب کا نام، تنقیح الاصول، تجویز کیا اور اللہ تعالیٰ کی بذات سے سوال ہے کہ اس کتاب کے ذریعے مؤلف، وکاتب، وقاری، وطالب، سب کو نفع دے اور اس کو خالص اپنی ذات مہربان کیلئے بنالے وہ نیل کو کار و مہربان ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى في قلب المو

من لا سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه تعالى لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذله العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقديره فيقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ماسواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدء لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفى في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءاً من الكتاب وعلى كل تقدير يلزم الاضرار قبل ذكر المرجع في الكتاب والصعود الحركة من الاسفل الى العالي مكانا

وجه استعیر للتوجه الى العالی قدر او مرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحدہ بالتاء واللفظ مفردا لانه كثير اما يسمى جمعا نظر الى المعنى الجنسى ولا اعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز فى وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانوا نعاجز نخل منقعر اى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال الله تعالى كانوا نعاجز نخل خاوية اى متاكله الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير ولا يستعمل فى الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمره الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرناه فسمع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغى ان يشك فى انه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كنسب ورتب ففى قوله والكلم ان كان جمعا خزازه لا يخفى والصواب وان كان بالواو.

ترجمہ! افتتاح غریب اور اقتباس لطیف ہے۔ لایا ہے مصنف ضمیر مرجع ذکر کرنے سے پہلے دلالت کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ کے ذکر کے حضور پر مومن کے دل میں خصوصاً اصول شرع میں کلام کے افتتاح کے وقت اور اشارہ کرنے کیلئے اس بات کی طرف کہ اللہ تعالیٰ کی ذات متعین ہے محامد کے متوجہ ہونے کیلئے اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں ہے احتیاجی اسکے ذکر کی تصریح کی طرف اور نہیں جاتا وہم اس کے غیر کی طرف اس لئے کہ اسی کیلئے عظمت اور جلال ہے اور اسی سے عطاء اور نوال ہے اور اشارہ کرنے کے لئے اس بات کی طرف کہ علوم اسلامیہ میں شروع ہونے والے کے لئے مناسب ہے کہ ہو اس کے نظر کا مرکز اور اسکی کوشش کا مقصد حق تعالیٰ و تقدس کی ذات پس وہ اکتفاء کرے اسکی رضاء کے طلب پر اور نہ متوجہ ہو اس کے ماسوئی کی طرف نہ کہا جائے (اعتراض نہ کیا جائے) کہ اگر مصنف نے ابتدا کی ہے متن کی تسمیہ کیساتھ پھر تو کوئی اضاہر قبل الذکر نہیں ہے اور اگر ابتدا نہیں کی تو عمل بالنسب کا ترک لازم آئے گا اس لئے کہ ہم کہتے ہیں (جواب دیتے ہیں) کہ کافی ہے عمل بالنسب میں یہ کہ ذکر کیا جائے تسمیہ زبان کے ساتھ یا کھلے دل میں یا لکھا جائے تحریر کے ارادے پر بغیر اس کے کہ بنایا جائے کتاب کا جزء اور ہر صورت پر لازم آئے گا ضمیر لے آنا مرجع کے ذکر سے پہلے کتاب میں۔ اور صعود حرکت کرنا ہے نیچے سے اور پر کی طرف مکان اور جہت کے اعتبار سے مجاز لیا گیا ہے متوجہ ہونے کیلئے بلند ذات کی طرف قدر اور مرتبہ کے اعتبار سے۔ اور کلم بالنسبہ الی الکلمۃ بمنزلة تمر کے ہے بالنسبہ الی التمرہ فرق کیا جاتا ہے جنس اور اس کے واحد کے درمیان تاہم کیساتھ اور لفظ کلم مفرد ہے مگر بسا اوقات نام رکھا جاتا ہے وہ جمع نظر کرتے ہوئے معنی جنسی کی طرف اور۔ لفظ معنی دونوں جانین کے اعتبار کرنے کی وجہ سے جائز ہے اسکی صفت میں تذکیر و تانیث اللہ تعالیٰ نے فرمایا کانہم اعجاز نخل منقعر یعنی گویا کہ وہ بھجوریں ہیں جو اکھڑنے والی ہیں اپنے تنوں سے گرنے والی ہیں زمین کے چہرے پر اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کانہم اعجاز نخل خاویۃ (یعنی خالی) جن کا اندر کھایا

ہوا ہو۔ پھر کلم غالب آ گیا ہے کثیر افراد پر اور نہیں استعمال ہوتا ایک فرد میں یقیناً حتیٰ کہ بعض حضرات نے وہم کر لیا کہ وہ کلمہ کی جمع ہے اور نہیں ہے تہر اور تہرہ کی حد پر مگر تحقیق الکلم الطیب صفت کی تذکیر کے ساتھ دلالت کرتا ہے اسی بات پر جس کو ہم نے ذکر کیا ہے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ فعل جمع کے اوزان میں سے بھی نہیں ہے۔ پس نہیں ہے مناسب یہ کہ شک کیا جائے اس بات میں کہ وہ کلم کی جمع ہے مثل تہر اور رکتب کے اور یہ کہ جمع نہیں ہے مثل نسب اور رتب کے پس مصنفؒ کے قول والکلم ان کان جمعاً میں چھن اور رخنہ ہے جو کہ مخفی نہیں ہے اور صواب وال کان جمعاً وادکیا ساتھ ہے۔

غرض شارح تفتازانی عبارت متن کی خوبی کو بیان کرنا ہے! حاصل اینکه مصنف نے جس انداز میں خطبہ تنقیح کا افتتاح کیا ہے وہ عجیب و غریب ہے اس کے غریب ہونے کی متعدد وجوہ ہیں۔ وجہ (۱) مابعد میں اقتباس لطیف مذکور ہے یہ افتتاح غریب کی وجہ بھی بن سکتی ہے مقصد یہ ہوگا چونکہ اس میں اقتباس لطیف ہے اس لیے یہ افتتاح عجیب و غریب ہے اس صورت میں اقتباس کی واؤ تعلیلیہ ہوگی۔ وجہ (۲) مصنف نے اسلوب جدید اختیار فرمایا اسی بناء پر افتتاح غریب ہے کل جدید لذیذ۔ وجہ (۳) یہ افتتاح دال علی حضور اللہ تعالیٰ فی قلب کل مؤمن ہے اس لیے غریب ہے وجہ (۴) یہ افتتاح دال بر حصر ہے تقدم الموعول (الیہ) علی عالمہ۔ وجہ (۵) هذا الافتتاح غریب لانہ لم یسبق الی مثله احد۔ وجہ (۶) یہ افتتاح مشیر ہے الی اخلاص الدیہ واصلح الدیہ کیونکہ معبود کلمات طیبہ الی ذات اللہ تعالیٰ تب ہوگا جب ربیاء وغیرہ سے خالی ہوں اور خالص اللہ کیلئے ہوں اس لیے یہ افتتاح عجیب و غریب ہے۔ وجہ (۷) اس افتتاح میں اشارہ ہے کہ یہ فن بڑا دقیق ہے بغیر تدبر و تفکر اس کا حصول مشکل ہے جس طرح کہ الیہ کی ضمیر کے مرجع میں تدبر و تفکر کی ضرورت ہے۔ اقتباس! دوسری خوبی یہ بیان کی اس میں اقتباس لطیف ہے اقتباس کا لغوی معنی چنگاری سے آگ حاصل کرنا اصطلاحی معنی جعل کلام الغیر جزء من کلامہ من غیر ذکر حوالہ اکتفاء بالشمرة یعنی دوسرے کے کلام کو اپنی کلام کا جز بنا دینا بغیر حوالہ کے خواہ کلام غیر آیت من القرآن ہو یا حدیث ہو یا شعر ہو یہاں بھی مصنفؒ نے صنعت اقتباس کو استعمال فرمایا الیہ یصدق الکلم الطیب قرآن پاک کی آیت کا ایک ٹکڑا ہے اس کو اپنی کلام کا جز بنا دیا۔ اقتباس لطیف! کی متعدد وجوہ ہیں (جو شارح نے ذکر کی ہیں)۔ وجہ (۱) یہ ہے کہ یہ اقتباس حضور ذکر اللہ فی قلب کل مؤمن پر دال ہے۔ وجہ (۲) یہ اقتباس دال ہے اس بات پر کہ جمع محامد کی مستحق ذات باری تعالیٰ ہے۔ وجہ (۳) اقتباس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شارب فی العلوم الاسلامیہ کا محط نظر اور مقصد صرف ذات باری تعالیٰ ہونا چاہئے اور اس کی رضا کا طالب ہونا چاہئے۔ اتی بالضمیر قبل الذکر الخ۔ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ الیہ کی ضمیر راجع بسوئے اللہ ہے وہ ماقبل میں مذکور نہیں ہے تو اضمار قبل الذکر لازم آ رہا ہے وھو لا یجوز۔ جواب! دلالت سے جواب! (۱) دے رہا ہے کہ مرجع کے مذکور ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) کبھی مرجع صراحتہ مذکور ہوتا ہے (۲) کبھی مرجع ضمناً و ذہناً مذکور ہوتا

ہے یہاں اگرچہ صراحۃً مرجع مذکور نہیں ہے لیکن ذہناً مذکور ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ ہر مومن کے قلب و ذہن میں موجود ہے خصوصاً افتتاح کتاب کے وقت تو حضور باری تعالیٰ متیقن ہے اسی نکتہ کی بناء پر مرجع ذکر نہیں کیا۔ جواب! (۲) (اشارۃ) مرجع ذکر نہ کر کے مصنف نے اشارہ کیا کہ یہاں مرجع ذات باری تعالیٰ متعین ہے کیونکہ وہی ذات ہی مستحق جمیع محامد ہے اس کے علاوہ کوئی اور ذات نہیں ہو سکتی وہ عظیم الشان ذات ہے اسی سے عطا یا دنول کا حصول ہوتا ہے تو جب مرجع متعین ہو تو تصریح کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ عیاں راچہ بیان۔ جواب! (۳) (ایماء) ضمیر کا مرجع ذکر نہ کر کے اور ایہ کو مقدم کر کے اشارہ کیا کہ جو شخص علوم اسلامیہ کو شروع کرے اس کی توجہ ذات باری تعالیٰ کی طرف ہونی چاہئے اور طلب رضا ذات باری تعالیٰ ہونی چاہئے۔ فائدہ! جواب اول کو دلالتہ کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ وہ واضح ہے۔ جواب دوم، کو اشارۃ کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ وہ بعید ہے اس لئے کہ وہ متعلق ہے محامد کے ساتھ جو مابعد میں واقع ہے جو قدرے بعید ہے۔ جواب سوم، کو ایماء سے تعبیر کیا کیونکہ وہ ضعیف ہے اس لئے کہ اس جواب میں تقدیم معمول کی وجہ اصل ہے اور اضمار قبل الذکر کا جواب بالتبع ہے۔ جواب! (۴) اضمار قبل الذکر اگرچہ عند الجمہور ممنوع ہے مگر عند البعض جائز ہے مصنف نے بعض کا مذہب اختیار کرتے ہوئے اضمار قبل الذکر کا ارتکاب کیا ہے۔ جواب! (۵) بعض اشیاء میں اضمار قبل الذکر عند العرب جائز قرار دیا گیا ہے لکثرة الاستعمال و اشہر تھا ان میں (۱) اللہ تعالیٰ (۲) رسول اللہ (۳) ناثقہ (۴) فرس (۵) السیف ہیں۔ جواب! (۶) چونکہ افتتاح خطبہ اقتباس من الایۃ ہے تو اس میں اصل یعنی قرآن پاک کا لحاظ کیا جائے گا اور قرآن پاک میں لفظ اللہ مذکور فی ما قبل ہے لہذا اضمار قبل الذکر لازم نہ آئے گا قال اللہ تعالیٰ من کان یرید العز فللہ العزۃ جمیعاً الیہ یصعد الکلم الطیب الخ۔ جواب! (۷) مرجع بسم اللہ میں مذکور ہے لہذا اضمار قبل الذکر لازم نہ آئے گا اور تسمیہ کا ذکر فی اول الکتاب کنایۃ و لفظاً و قلباً واجب و مجمع علیہ ہے لا یقال ان ابتداء المتن با لتسمیۃ۔ جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے اپنی کتاب کو تسمیہ کے ساتھ شروع کیا ہے یا نہ اگر کیا ہے تو اضمار قبل الذکر والا اشکال بے کار ہے کیونکہ تسمیہ میں اللہ الرحمن الرحیم مرجع مذکور ہیں اگر ابتداء بالتسمیہ نہیں کیا تو ترک العمل بالحدیث لازم آتا ہے و ہوکل امر ذی بال لم یبداء بسم اللہ فہو اہتر لانا نقول سے جواب دے رہے ہیں کہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ ابتداء بالتسمیہ نہیں کی اور بسم اللہ کو جزء کتاب نہیں بنایا لہذا اضمار قبل الذکر والا اشکال برقرار ہے، سوال! ہوا کہ ترک حدیث لازم آئے گا تو شارح نے اس کے تین جواب دیے۔ جواب! (۱) حدیث پر عمل کرنے کے اور طرق بھی ہو سکتے ہیں اس لیے کہ حدیث میں لم یکتب کے الفاظ نہیں بلکہ لم یبداء کا لفظ ہے اور ابتداء کبھی کتابت سے ہوتی ہے کبھی تلفظ باللسان سہوتی ہے کبھی خطر بالبال (یعنی دل میں تصور کر لیا جائے) کے ساتھ ہوتی ہے تو مصنف نے تسمیہ کو لکھا تو نہیں البتہ زبان سے پڑھ لیا یا بوقت تصنیف دل میں تصور کر لیا تو ابتداء بالتسمیہ ہو گیا لہذا ترک و مخالفت حدیث لازم نہیں آئے گی (۳) یا مصنف۔

نے تسمیہ کو تحریر کیا لیکن صرف علی قصد التمرک نہ علی قصد الجزئیات تو تینوں صورتوں میں حدیث پر عمل ہو گیا اور انصار قبل الذکر بھی لازم (نہ) آیا۔ تبصرہ! شارح تفتازانی کا جواب محل اشکال ہے بوجہ متعددہ جواب! (۱) سے ظاہر ہوتا ہے کہ تسمیہ جزء کتاب نہیں اور الیہ بعد الکلم الطیب من محامد (یعنی حمد) جزء کتاب ہے یہ تو محل بالتسویۃ بیٹھا ہے حالانکہ مصنف تو دونوں میں تسویہ کرنے کی جہد بلیغ فرما رہے تھے کما تقدم تو شارح کی یہ بات ماقبل کے معارض ہے (۲) اجماع ہے کہ امر ذی بال کی ابتداء بالتسمیہ ضروری ہے۔ اور حمد کا ذکر ضروری نہیں یہ اجماع عملی ہے یہی وجہ ہے کہ بہت سے مصنفین نے حمد کو ترک کر دیا جیسے صاحب کافہ و مصنف بخاری وغیرہ مگر تسمیہ کو کسی نے بھی ترک نہیں کیا تو شارح کا جواب اجماع کے بھی خلاف ہے۔

والصعود المحركة الخ غرض! صعود کی تحقیق لغوی کا بیان اور اشکال کا جواب صعود کا لغوی معنی الحركة من المكان الاصل الی المكان الاعلیٰ جہۃ یعنی ٹپلے مکان وجگہ سے مکان عالی کی طرف حرکت کرنا۔ سوال! یہ معنی یہاں تحقیق نہیں ہو سکتا کیونکہ معنی ہوگا اللہ تعالیٰ کی طرف چڑھتے ہیں پاکیزہ کلمے مقصد یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اوپر کسی جگہ موجود ہے اس کی طرف کلمات کا صعود ہوتا ہے حالانکہ ذات اللہ جہت و مکان سے منزہ ہے کما فی السلم تعالیٰ عن الخس والجهات۔ جواب! استعیر سے جواب دے رہے ہیں کہ یہاں صعود کا مجازی معنی مراد ہے یعنی التوجه الی العالی منزلة ومرتبة (صعود بمعنی توجه ہے مجاز اور مکان سے منزلة ومرتبة مراد ہے مجازاً) یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف کلمات طیبہ متوجہ ہوتے ہیں جو مرتبہ کے اعتبار سے بلند ہے نہ کہ مکان اور جہت کے اعتبار سے۔ **وَالْكَلِمُ مِنَ الْكَلِمَةِ بِمَنْزِلَةِ التَّمْرِ مِنَ التَّمَرَةِ**۔ فائدہ! الکلم من الکلمۃ میں متعدد تو جمع ہوتے ہیں (۱) من الکلمۃ ظرف مستقر ماخوذ محذوف کے متعلق ہے مقصد ہوگا کہ کلم ماخوذ ہے کلمۃ سے جیسا کہ تمر ماخوذ ہے تمرۃ سے (۲) من ابتدا یہ اتصالیہ ہو معنی ہوگا کلم کا اتصال کلمہ کے ساتھ ایسا ہے جیسے تمر کا اتصال تمرۃ کے ساتھ (۳) من اعتبار کے معنی میں ہو معنی ہوگا کلم باعتبار کلمہ ایسے ہے جیسے تمر باعتبار تمرۃ۔ غرض شارح اللفظ کلم کی تحقیق صیغوی کا ذکر کرنا۔ تمہید (۱) واحد وہ ہے جو ایک پر دلالت کرے جیسے رجل (۲) تثنیہ وہ ہے جو دو پر دلالت کرے جیسے رجلان (۳) جمع وہ ہے جو مافوق الاثنین پر دلالت کرے اور اس کے مادہ سے اس کا واحد بھی موجود ہو اور اس کی طرف ضمیر واحد مؤنث کی راجع ہو (۴) اسم جمع وہ ہے جس کا اطلاق مافوق الاثنین پر ہو لیکن اس کے مادہ سے واحد موجود نہ ہو اور اس کی طرف بھی ضمیر مؤنث راجع ہوگی جیسے ركب، رھط۔ فرق بین الجمع واسم الجمع! دونوں میں ماہ الاتحاد یہ ہے (۱) کہ دونوں کا اطلاق مافوق الاثنین پر ہوتا ہے اور (۲) دونوں کی طرف ضمیر واحد مؤنث راجع ہوتی ہے اور دونوں میں چند فروق ہیں (۱) جمع صیغۃ و معنای جمع ہوتی ہے جب کہ اسم جمع صرف معنای جمع ہوتی ہے لا صیغۃ (۲) جمع کا واحد من لفظ موجود ہوتا ہے جب کہ اسم جمع کا واحد من مادۃ و لفظ نہیں ہوتا (۳) جمع کی تقسیم ہوتی ہے جمع قلت اور جمع کثرت کی طرف اسم جمع کی تقسیم نہیں ہوتی (۴) اسم جمع کی تصغیر علی لفظ

ہوتی ہے جیسے ركب کی تغیر ركب، رھط کی رھط، بخلاف الجمع کہ بوقت تغیر اس کا ردالی المفرد ہوتا ہے۔ جنس! وہ ہے جو قلیل و کثیر واحد اور مافوق الواحد پر بولی جائے اور قلیل و کثیر کے مابین فارق تاء ہو اگر تاء ہوگی تو مافوق الواحد مراد ہوگا جیسے تمرۃ مفرد اور تمر اس کی جنس ہے۔ اسم جنس! وہ ہے جو قلیل و کثیر پر صادق آئے لیکن فارق تاء نہ ہو واحد پر اور مافوق الواحد پر ایک جیسا لفظ بولا جائے جیسے ماء ایک قطرہ کو بھی کہا جاتا ہے سمندر کو بھی کہا جاتا ہے۔ دونوں میں فرق واضح ہے۔ فرق بین اسم جمع و جنس! دونوں میں مابہ الاتحاد یہ ہے کہ دونوں صیغہ مفرد ہیں دونوں میں مابہ الاتیاز یہ ہے کہ جنس و اسم جنس کی طرف ضمیر مثنوی و مذکر دونوں راجع ہو سکتی ہیں بخلاف اسم الجمع اس کی طرف ضمیر مثنوی راجع ہوتی ہے۔ **باعد التسمیہ** مقصود یہ ہے کہ لفظ کلم کے بارے میں علماء کرام کا اختلاف ہے۔ جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ لفظ کلم کی وضع معنی جنس کیلئے ہے اور یہ جنس ہے جب کہ علامہ مطرزؒ اور صاحب اللباب کا قول یہ ہے کہ لفظ کلم جمع ہے۔ دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ لفظ کلم کا اطلاق (استعمال) مافوق الاثنین پر ہوتا ہے اگر جنس ہوتا تو کسی جگہ پر اس کا اطلاق واحد پر بھی ہوتا۔ جواب! من جانب الجمهور یہ ہے کہ استعمال کو دلیل نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ اس میں تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے وضع کو دلیل بنایا جاسکتا ہے باعتبار الوضع کلم کا اطلاق واحد و مافوق الواحد دونوں پر ہو سکتا ہے لہذا کلم جنس ہوگا۔ دلائل جمہور! دلیل! (۱) **الیہ یصعد الکلم الطیب** اگر الکلم جمع ہوتا تو صفت الطیبہ ہونی چاہئے تھی کیونکہ جمع مکسر غیر ذی العقول کی صفت واحدہ مثنوی آتی ہے۔ دلیل! (۲) **الکلم فعل** کا وزن من اوزان الجمع نہیں ہے حالانکہ اوزان جمع محصورۃ و مضبوط ہیں۔ دلیل! (۳) اگر جمع ہوتا تو تغیر کلیمۃ آتی حالانکہ کلیمۃ تغیر آتی ہے کیونکہ جمع کی تغیر اس کے مفرد سے آتی ہے۔ دلیل! (۴) احد عشر سے تسع و تسعون تک اعداد کی تمیز مفرد اور منصوب ہوتی ہے اور لفظ کلم بھی احد عشر کی تمیز واقع ہوتا ہے کہا جاتا ہے **احد عشر کلما** اگر جمع ہوتا تو تمیز نہ واقع ہوتا۔ دلیل! (۵) اگر جمع ہوتا تو اس کی طرف ضمیر واحدہ مثنوی راجع ہوتی حالانکہ واحد مذکر کی ضمیر راجع ہوتی ہے جیسے **یعرفون الکلم عن مواضعہ**۔ دلیل! (۶) اگر کلم جمع ہو تو دو حال سے خالی نہیں جمع سالم ہوگی یا جمع مکسر جمع مکسر میں بناء واحد کی سلامت نہیں ہوتی حالانکہ یہاں سالم ہے اگر جمع سالم ہو تو اس کے آخر میں واؤ نون ہوتا ہے یہاں نہیں ہے کثرت دلائل کو مد نظر رکھتے ہوئے مذہب جمہور کو راجح قرار دیا گیا ہے۔ شارح تفتازانی بھی مذہب جمہور کو راجح قرار دے رہا ہے اس کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ کلم کو کلمہ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو تمر کو تمرۃ کے ساتھ ہے جس طرح تمر جنس ہے تمرۃ اس کا مفرد ہے اور تاء فارق ینھما ہے اسی طرح کلم جنس ہے کلمۃ اس کا مفرد ہے اور تاء فارق ینھما ہے اور کلم باعتبار لفظ مفرد ہے اور باعتبار معنی جنسی جمع ہے یعنی کثیر پر صادق آتا ہے گویا لفظ کلم ذو جہتین و اعتبارین ہے باعتبار لفظ مفرد باعتبار معنی جنسی جمع ہے اس کو جمع معنوی کہا جاتا ہے اسی بناء پر اس کی صفت واحد مذکر بھی لائی جاسکتی ہے نظر االی جانب اللفظ اور صفت

واحدہ مؤنث بھی لائی جاسکتی ہے نظر االی جانب المعنی اس کی مثال کلام مجید سے بیان کی کاظم اعجاز نخل متعمر صفت مذکر ہے کاظم اعجاز نخل خادیۃ یہاں صفت واحدہ مؤنث ہے ثم الکلم غلب علی الکثیر شارح بیان لغت کے بعد بیان استعمال کر رہے ہیں لفظ کلم کی وضع اگرچہ معنی جنس کیلئے ہے مگر بعدہ اس کی استعمال علی الکثیر ہونے لگی (ما فوق الاثنین کلم تین کلموں کو کہا جائے گا) اب اسکا اطلاق واحد پر نہ ہوگا اسی وجہ سے بعض حضرات کو مخالف ہو گیا اور انہوں نے کہہ دیا کہ لفظ کلم جمع حقیقی ہے یعنی جمع صیغوی ومعنوی ہے ان حضرات میں صاحب لباب علامہ مطرزی شامل ہیں شارح تفتازانی ان کی تردید کر رہا ہے کہ ان کو مخالف ہو گیا ہے کلم جمع صیغوی نہیں ہے اس کی دو دلیلیں بیان کیں (۱) الیہ یعود الکلم الطیب میں الطیب صفت کا مذکر ہونا اس کے جمع حقیقی ہونے کی نفی کرتا ہے (۲) کلم اوزان جمع میں سے نہیں ہے حالانکہ اوزان جمع محصور و مضبوط ہیں۔

فلا یخفی ان یشک! سے شارح تفتازانی ماقبل والی تقریر کا خلاصہ بیان کر رہے ہیں حاصل یہ ہے کہ ماقبل کی تقریر سے واضح ہو گیا کہ کلم ایسی جمع ہے جیسے ترجع ہے اور ركب جمع ہے یعنی یہ جمع معنوی ہے جس طرح ترجع ہو کر جمع ہوا کر معنای جمع ہے اور ركب اسم جمع ہو کر جمع معنوی ہے اور اس کے جمع معنوی ہونے میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے بلکہ جمع معنوی ہونا قطعی و یقینی ہے اسی طرح یہ بات بھی قطعی و یقینی اور شک و شبہ سے خالی ہے کہ کلم ایسی جمع نہیں ہے جس طرح نسب و رتب جمع ہے یعنی جمع حقیقی و صیغوی نہیں ہے جس طرح نسب نسبتہ کی جمع حقیقی ہے اور رتب رتبہ کی جمع حقیقی ہے کلم ایسی جمع نہیں ہے۔

لفی قوله والکلم ان کان جمعا خزاة لا یخفی والصواب وان کان بالواو۔
غرض شارح اعتراض علی المصنف! ہے حاصل اشکال یہ ہے کہ ماقبل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ کلم کا جمع معنوی ہونا یقینی و قطعی ہے اور جمع صیغوی نہ ہونا بھی یقینی ہے تو مصنف کا ان کان جمعا میں ان شرطیہ شک و اگر یہ (بقول شیخ الادب مولانا علی محمد) استعمال کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ ان شرطیہ شک کا معنی دیتا ہے حالانکہ یہاں کسی قسم کا شک نہیں ہے کیونکہ کلم کا جمع معنوی ہونا یقینی ہے اور جمع صیغوی نہ ہونا بھی یقینی ہے لہذا ان شرطیہ کو استعمال کرنا کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے۔ شارح تفتازانی نے خزاة کا لفظ استعمال کیا ہے جس کا معنی وجع القلب ہے مقصد یہ ہے کہ ان شرطیہ و شک کے استعمال سے میرے قلب کو صدمہ اور سوزش پہنچی ہے صواب یہ تھا کہ ان وصلیہ ذکر کر کے وان کان جمعا کہتا۔ تبصرہ! شارح تفتازانی کے اشکال کے متعدد جوابات ہیں (۱) ان کان جمعا میں ان وصلیہ ہے شرطیہ نہیں ہے اور اس سے قبل واو کا حذف شائع ذائع فی کلام العرب بھیجا کہ قرآن مجید میں ہے قالت انی اعوذ بالرحمان منك ان کنت تقیا۔ یہاں ان وصلیہ ہے شرطیہ نہیں ہے ورنہ معنی غلط ہوگا کہ اگر تو متقی ہے تو اللہ کی پناہ مانگتی ہوں ورنہ نہیں نیز صاحب ہدایہ ان وصلیہ سے پہلے واو کو حذف کرتا ہے اور عبارات ہدایہ فصیح العبارات ہے تو یہاں بھی واو محذوف ہے نیز علامہ تفتازانی نے مطول میں ایک مقام پر خود ذکر کیا ہے کہ یہ ان وصلیہ

ہے اس سے قبل واؤ محذوف ہے (۲) اگر تسلیم کر لیا جائے ان شرطیہ ہے تو پھر یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہاں جزاء محذوف ہے عبارت اس طرح ہوگی۔ **والکلم ان کان جمعا فهو جمع یفرق بیئہ و بین واحدہ بالتاء و کل جمع یفرق الخ** مقصود مصنف یہ ہے کلم اگر جمع ہے تو یہ جمع معنوی ہے لفظ مفرد ہے معنی جنسی کے اعتبار سے جمع ہے اور ہر ایسی جمع کی صفت مذکر بھی لائی جاسکتی ہے مونث بھی تو اس معنی میں نہ تو کوئی شک ہے اور نہ ہی خزانہ ہے (۳) مصنف نے ان شرطیہ کا ذکر باعتبار انہ طبع التوہم کیا ہے کیونکہ بعض آئمہ اس کی جمعیت کے قائل نہیں ہیں اسی بناء پر مخاطب کو جمعیت میں شک ہو گیا۔

قوله من محامد من الکلم بیاننا لہعلی ما قال النبی علیہ السلام هو سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اکبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم یکن له عمل صالح لم یقبل وانما صلح الجمع المنکر بیاننا للمعرف المستغرق لما سیجئ من ان التکررة تعم بالوصف کذا راء کوفیة ولان التنکیر هنا للتکثیر و هو یناسب التعمیم والمحامد جمع محمده بمعنی الحمد وهو مقابلة الجمیل من نعمة وغيرها بالثناء والتعظیم باللسان والشکر مقابلة النعمة باظهار تعظیم المنعم قولاً او عملاً او اعتقاداً افلا اختصاص الحمد باللسان کان بیان الکلم بها انساب والمشارع جمع مشرعة الماء وهی مورد الشاربة والشرع والشریعة ما شرع الله لعباده من الدین ای اظهر و بین وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبی علیہ السلام جعلها علی طريقة الاستعاره المکنیة بمنزلة روضات و جنات فاثبت لها مشارع یردها المتعطشون الی زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذی هو مهب الطاف الرحمن و مطلع انوار الغفران ریح الضبا التی بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ریح الصباء ومهبها المستوی مطلع الشمس اذا استوی اللیل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه فی الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه علی بعض حتی یصیر کسفوا احد اثم ینزل مطرا ینسمى به الاشجار والقبول الثانی من المصادر الشاذة لم یسمع له ثان والنماء الزیادة والارتفاع یقال نمى ینمى نماء ونما ینمونما وحقیقة النمو الزیادة والارتفاع فی اقطار الجسم علی تناسب طبیعی ثم فی وصف المحامد بما ذکر تلمیح الی قوله تعالی ضرب الله مثلا کلمة طيبة کشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فی السماء فان المحامد لما كانت هی الکلم الطیب والکلمة الطيبة کشجرة طيبة فالمحمدة شجر لها اصل هو الايمان والاعتقاد ائت وفرع هو الاعمال والطاعات

وتحقیق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي رحمه الله تعالى في تفسيره ليس قول القائل احمد الله بل ما يشعر بتعظيمه وينبى عن تمجيد من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاثبات بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرارو العمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحه لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان لشجرة المحامد اصلاً ثابتاً هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتنى على علم التوحيد والصفات و فرعاً مائلاً الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتنى على علم الشرائع والاحكام و اشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم بتقديم الظرف المفيد للاختصاص و لفظ المضارع المنبىء عن الاستمرار .

ترجمہ! من محامد الکلم سے حال ہے اور اس کیلئے بیان ہے جیسا کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ وہ کلم الطیب سبحان اللہ والحمد للہ الہ الا للہ واللہ اکبر ہیں جب ان کلمات کو بندہ کہتا ہے تو فرشتہ ان کو لے کر آسمان کی طرف چڑھ جاتا ہے پس ان کلمات کے ساتھ رحمن کی ذات کو تحنہ پیش کرتا ہے پس جب اس بندے کیلئے اور نیک عمل نہ ہو تو یہ کلمات قبول نہیں کیے جاتے۔ اور سوائے اس کے نہیں جمع منکر صلاحیت رکھتی ہے بیان بننے کی جمع معرف مستغرق کیلئے جیسا کہ عنقریب آجائے گا کہ نکرہ عام ہو جاتا ہے صفت کیساتھ جیسا کہ امرؤ کوفیہ اور اس لیے کہ تکثیر یہاں تکثیر کے لئے ہے اور وہ مناسب ہے تعیم کے۔ اور محامد محمدہ کی جمع ہے بمعنی الحمد ہے اور وہ مقابلہ ہے اچھے کام کا نعمت سے ہو یا غیر نعمت سے ثناء اور تعظیم کے ساتھ زبان کے ساتھ اور شکر نعمت کا مقابلہ کرنا ہے شمع کی تعظیم کے اظہار کے ساتھ قول یا عمل یا اعتقاد کیساتھ۔ پس حمد کے اختصاص باللسان کی وجہ سے محامد کے ساتھ کلم کا بیان زیادہ مناسب ہے۔ اور مشارع مشرعة کی جمع ہے اور وہ پانی پینے والوں کے وارد ہونے کی جگہ ہے (گھاٹ) اور شرع اور شریعت وہ ہے جسکو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کیلئے ظاہر کرے دین سے۔ ای اظہر و بین سے شرع کا معنی بیان کیا (یعنی ظاہر اور بیان کر دے) اور اسکا حاصل یہ ہے کہ وہ طریقہ جو معلوم اور ثابت ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے۔ مصنف نے بنایا شریعت کو استعارہ مکینہ کے طریقہ پر بمنزلہ باغات و جنات کے پھر ثابت کیا ان کیلئے مشارع کو جن پر وارد ہوتے ہیں رحمت اور رضوان کے خالص پانی کے پیاسے لوگ اور اسی طریقہ کے ساتھ ثابت کیا قبولیت عبادت کیلئے جو کہ رحمن کے الطاف کی

ہواؤں کا چلنا ہے اور غفران کے انوار کا طلوع ہونا ہے (ثابت کیا) باد صبا کو جسکے ساتھ بدن کی راحت ہے اور ٹہنیوں کا بڑھنا ہے کیونکہ قبول اول کا معنی باد صبا ہے اور اس کا برابر چلنا سورج کے طلوع ہونے کی جگہ ہے جبکہ دن رات برابر ہوں اور اس کے مقابلہ میں دبورا آتی ہے اور عرب گمان کرتے ہیں کہ دبورا ہوا بادلوں کو اکھیرتی ہے اور ان کو بلند کرتی ہے ہوا میں پھر چلاتی ہے ان بادلوں کو پس جب وہ بادل بلند ہو جاتے ہیں تو یہ ہوا اس سے ہٹ جاتی ہے اور با صبا اس کا استقبال کرتی ہے اور اس کے بعض کو بعض پر تہ بتر رکھ دیتی ہے یہاں تک کہ وہ ایک ٹکڑا بن جاتا ہے پھر وہ بارش برساتی ہے جس سے درخت بڑھتے ہیں اور قبول ثانی مصادر شازہ میں سے ہے اس کیلئے کوئی دوسرا لفظ نہیں سنا گیا۔ اور نماء زیادتی اور ارتقا کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے نمی نمی نماء (ارض) اور نماء نمونما (ازن) اور نموا کا حقیقی معنی ہے زیادتی جسم کے تمام اطراف میں تناسب طبعی کے طریقے پر پھر محامد کو موصوف کرنے میں اس صفت کے ساتھ جو ذکر کی گئی ہے اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے قول وضرب اللہ مثلاً کلمۃ طیبۃ کثرۃ طیبۃ اصلہا ثابت وفرعہا فی السما کی طرف پس بیشک محامد جب تھے وہی کلمات طیبہ اور کلمہ طیبہ بمنزلہ شجرہ طیبہ کے ہے پس محمد ایک درخت ہے جس کیلئے جڑ ہے وہ ایمان اور اعتقادات ہیں اور شاخ ہے وہ اعمال اور طاعات ہیں۔ اور اسکی تحقیق یہ ہے کہ محمد اگرچہ لغت میں زبان کا فعل ہے خاصکر مگر تحقیق اللہ تعالیٰ کی حمد جیسا کہ امام رازی نے تصریح کی ہے اسکی تفسیر میں نہیں ہے قائل کا قول الحمد للہ بلکہ حمد وہ ہے جو شعر ہو اسکی تعظیم کے ساتھ اور خبر دے اسکی بزرگی بیان کرنے سے یعنی اعتقاد رکھنا اس کے متصف ہونے کا صفات کمال کے ساتھ اور ترجمانی کرنا اسکی زبان سے کہنے کیساتھ اور لے آنا اس چیز کو جو دلالت کرے اس پر اعمال سے پس اعتقاد اصل اور جڑ ہے اگر وہ نہ ہو تو حمد شجرہ خبیثہ کی طرح ہوگی جو اکھیر دیا گیا ہوزمین کے اوپر اس کو کوئی قرار نہ ہو اور عمل فرع اور شاخ ہے اگر وہ نہ ہو تو حمد کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف نماء نہیں ہوگا اور اس ہاں قبولیت نہیں ہوگی بمنزلہ تنہ کے جسکی شاخ نہ ہو اور بمنزلہ درخت کے جس پر کوئی پھل نہ ہو اس لئے کہ عمل وہی وسیلہ ہے جنات کو حاصل کرنے کا اور درجات کو بلند کرنے کا اللہ تعالیٰ نے فرمایا والعمل الصالح یرفعہ اور حدیث پاک میں ارشاد ہے کہ جب اس کیلئے عمل صالح نہ ہو تو وہ مقبول نہیں ہوگا پس اشارہ کیا مصنف نے اس بات کی طرف کہ محامد کے درخت کیلئے ایک اصل ثابت ہے وہ اعتقاد و راسخ ہے اسلامی جو کہ مبنی ہے علم توحید و صفات پر اور ایک شاخ و فرع ہے جو بڑھنے والی ہے اللہ تعالیٰ کی طرف مقبول ہے اس کے ہاں اور وہ عمل صالح ہے جو موافق ہو شریعت مطہرہ کے جو مبنی ہو علم الشرائع والا احکام پر اور اشارہ کیا مصنف نے اختصاص اور دوام کی طرف الیہ یصدق الکلم الطیب کیساتھ ظرف کی تقدیم کے ساتھ جو کہ مفید ہے اختصاص کیلئے اور لفظ مضارع کیساتھ جو کہ خبر دینے والا ہے استمرار سے۔

غرض شارح بیان ترکیب اومصدق کلم طیب“ خلاصہ تقریر یہ ہے کہ من محامد الکلم الطیب سے حال ہے ای کا نامن

محامد اور اس کا بیان ہے اس کی تفسیر کر رہا ہے حال نحوی ویسے بھی مبین ذوالحال ہوتا ہے کما هو لفظ ہر من تعریفہ الحال مابین حیۃ القاعل اول المفعول بہ الخ۔ سوال! من محامد ماقبل کی صفت کیوں نہیں بنایا گیا اگر یہ الکائن کے متعلق ہو کر الکلم کی صفت بن جائے تو کیا حرج ہے۔ جواب! (۱) بعض حضرات نے صفت بھی بنایا ہے اور بظاہر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا (۲) حال بنانا اولیٰ ہے نسبت صفت کے کیونکہ بصورت صفت کثرت حذف لازم آتا ہے بجائے کائن کے الکائن محذوف ہوگا کثرت حذف خلاف اولیٰ ہے (۳) حال بنانا اولیٰ ہے کیونکہ حال ذوالحال کے عامل کی قید بنتا ہے تو من محامد صعود کی قید بنے گا اس سے فائدہ جدیدہ حاصل ہوگا بخلاف صفت کے اس سے فائدہ جدیدہ حاصل نہ ہوگا بلکہ وہ موصوف کی صرف وضاحت کرے گی۔ علی ما قال جار مجرور کا متعلق محذوف ہے پھر وہ متعلق معمول ہے فعل محذوف کا تقدیر عبارت اس طرح ہوگی۔

انما فسر الکلم الطیب یا المحامد بناء علی ما قال۔ غرض شارح شبہ! کا ازالہ یا استفسار کا جواب ہے استفساریہ ہوا کہ محامد کو الکلم الطیب کی تفسیر بنایا گیا ہے یہ بیان و تفسیر بالروایت ہے یا تفسیر بالدرايت ہے دوسرے لفظوں میں یہ تفسیر ہے یا تاویل ہے تفسیر نقل اور تاویل عقل سے ہوتی ہے ایک تحریف ہوتی ہے جو نہ بالدرايت ہوتی ہے نہ بالروایت بلکہ وہ بالخبر یعنی اٹکل کیساتھ بقول حضرت مہتمم مولانا علی محمد صاحب (تفسیر باللہ گوسلہ ہوتی ہے) تو شارح اسی شبہ و استفسار کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ تفسیر بالروایت ہے حدیث پیش کی نبی کریم ﷺ نے کلمہ طیبہ کے متعلق فرمایا وہ سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر ہیں جب بندہ یہ کلمات کہتا ہے فرشتہ ان کو ذات باری تعالیٰ کی دربار میں تحیہ کے طور پر پیش کرتا ہے اگر اس آدمی کے اور اعمال ہوتے ہیں تو یہ کلمات قبول کر لیے جاتے ہیں ورنہ مسترد کر دیے جاتے ہیں۔ سوال! حضور اکرم ﷺ نے صرف چار کلمات کو کلمات طیبہ کی تفسیر بنایا جس سے ان کا محدود و معدود ہونا لازم آتا ہے حالانکہ اور بھی تو کلمات طیبہ ہیں۔ جواب! مقصود حصر نہیں صرف مثال کا بیان ہے ای مثنت مثلاً۔ سوال! حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قبولیت کلمات کیلئے اعمال صالحہ کا ہونا ضروری ہے یہ تو معتزلہ کا مذہب ہے (لامذہب اہل السنۃ) جو کہ اعمال کو جزو ایمان قرار دیتے ہیں۔ جواب! قبولیت سے قبولیت تامہ مراد ہے جب تک اعمال صالحہ نہ ہوں گے قبولیت تامہ نہ ہوگی۔

وانما صلح الجمع المنکر الخ۔ غرض شارح جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ من محامد کو الکلم کا بیان بنانا غیر صحیح ہے کیونکہ بیان و مبین و مفسر و مفسر میں مناسبت ضروری ہے جو کہ یہاں موجود نہیں ہے کیونکہ الکلم معرف بلام الاستغراق ہے وہ مستغرق لجمع الافراد ہے اور محامد جمع منکر ہے اور جمع منکر عند المصنف غیر مستغرق ہوتی ہے (کما سیأتی) اور مستغرق و غیر مستغرق میں تضاد و تعارض ہے فیکف یکن محامد ابیاناً و تفسیراً للکلم۔ جواب! (۱) من ان النکرة سے جواب اولیٰ ہے کہ ضابطہ مسلمہ ہے جب نکرہ موصوفہ ہو مصنفہ عامہ تو عموم صفت کی وجہ سے نکرہ میں بھی عموم آ جاتا ہے جیسے امواتہ کا معنی کوئی

ایک عورت اس کو کوفیہ کی صفت کے ساتھ موصوف کر دیا گیا تو اسرۃ میں بھی عموم واستغراق ہو گیا تمام کو فیدہ عورتیں مراد ہونگی اس مقام پر بھی محامد کو لا صولھا من مشارع کی صفت عامہ کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے تو محامد میں بھی عموم واستغراق آجائے گا اور مین مین میں مناسبت پیدا ہو جائے گی (۲) تنکیر کبھی تفلیل کیلئے ہوتی ہے اور کبھی تکثیر کیلئے جیسا کہ حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے یہاں تنکیر تفلیل کے لئے ہے تمرۃ خیر من جرادة وقولہ تعالیٰ فلا تعلم نفس اى کل نفس یہاں تنکیر تکثیر کے لئے ہے اور دعائیں کہا جاتا ہے وقاک اللہ شر اى من کل شر یہاں بھی تکثیر کے لئے ہے اور محامد کی تنکیر تکثیر کیلئے ہے اور تکثیر میں عموم واستغراق ہوتا ہے لہذا بیان بنانا درست ہوگا۔ **والمحامد جمع معصدة** غرض شارح محامد کی تحقیق صیغوی ولغوی واصطلاحی کا بیان حاصل اینکه محامد حمدة کی جمع ہے حمدة مصدر میسمی بمعنی الحمد (ستودن) ہے۔ وهو مقابلة الجلیل سے اصطلاحی معنی بیان کیا وہ یہ کہ کسی امر جمیل کا مقابلہ کرنا (خواہ وہ امر جمیل نعمت ہو یا غیر نعمت) ثناء باللسان کے ساتھ من نعمۃ الجلیل کا بیان ہے اور بالاعضاء متعلق ہے مقابلہ کے باللسان جار مجرور ثناء کے متعلق ہے حاصل تعریف حمد یہ ہے کہ کسی کے فعل جمیل پر اس کی تعریف کرنا لسان کے ساتھ خواہ محمود کی جانب سے حامد پر انعام ہوا ہو یا نہ۔ والشکر سے شکر کی تعریف کی ہے شکر یہ ہے کہ نعمت کا مقابلہ کرنا منعم کی تعظیم کے اظہار کے ساتھ خواہ اظہار تعظیم باللسان ہو خواہ بالجنان وبالاعتقاد ہو خواہ بالارکان وبالعمل ہو حاصل تعریف یہ ہے کہ شکر وہ ہے کہ کسی کے انعام کے مقابلہ میں اس کی تعریف و تعظیم کی جائے خواہ زبان کے ساتھ خواہ بالقلب خواہ بالاعضاء۔ حمد و شکر میں فرق! یہ ہوگا کہ حمد کا مورد (لسان) خاص ہے متعلق (بالعزۃ او غیرھا) عام ہے شکر کا مورد (لسان جنان و ارکان) عام اور متعلق (نعمۃ) خاص ہے۔ **فلاختصاص الحمد!** سے شارح خوبی متن کو بیان کر رہے ہیں چونکہ حمد بھی مختص باللسان ہے تو حمد کو الکھم کا بیان بنانا انسب ہے کیونکہ کلم بھی مختص باللسان ہے۔ **والمشارع** غرض شارح! کی تحقیق لغوی کا بیان مشارع جمع مشرۃ ہے (کبھی معنی کی وضاحت کیلئے مضاف الیکو ذکر کر دیا جاتا ہے جس طرح یہاں مشرۃ الماء کہا گیا ہے حالانکہ الماء کا اس تحقیق میں کوئی دخل نہیں ہے) مشرۃ کا معنی پانی پینے والی اشیاء کے وارد ہونے کی جگہ جسے مورد بھی کہا جاتا ہے (تالاب نالی گھاٹ) شاربہ کا موصوف جماعت یا ستمہ محذوف ہوگا۔ **والشرع والشریعة** سے شریعت کی لغوی واصطلاحی تحقیق کا بیان ہے شرع کا لغوی معنی الاظہار ہے یہی حقیقی معنی ہے ما قبل میں تالاب جو معنی کیا گیا اس لیے کہ وہ بھی ظاہر للشاریین والواردین ہوتا ہے اسی لیے اس کو مشرۃ کہا گیا۔ اصطلاحی معنی! شریعت وہ دین ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے کیلئے مشروع و ظاہر فرمایا ہے اور حاصل شریعت وہ دین یہ ہے کہ دین نام ہے اس طریقہ معبودہ و معلومہ کا جو نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے۔

جعلها على طريقة الاستعارة۔ غرض شارح بیان استعارات! استعارہ اولی (۱) مصنف نے شریعت

مطہرہ کو روغنات و باغات کے ساتھ تشبیہ دی ہے ذکر مہربہ و ارادہ مہربہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے یہ استعارہ مکلیہ ہے روغنات و باغات کیلئے (بشارع) ٹالاپوں کا ہونا لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے وہ تشبیہ بیان کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ جس طرح مشارع پر حیوانات اپنی پیاس بجھانے کیلئے وارد ہوتے ہیں اسی طرح اللہ کی رحمت و صفوان کے قصبے اور خالص پانی کے پیاسے بھی شریعت کے تالاب (قرآنی آیات و نصوص) پر وارد ہو کر اپنی روحانی پیاس بجھاتے ہیں یہ استعارہ دوم (۲) کو محمد الطریق سے بیان کیا قبولیت اعمال صالحہ کو صعب روح صبا سے تشبیہ دی ذکر مہربہ ارادہ مہربہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہے وہ تشبیہ بیان کی کہ جس طرح باد صبا کے چلنے سے پھولوں میں رنگینی اور درختوں میں رعنائی اور پھولوں میں مٹھاس جمنا ثابت میں رحمت و دہقان میں راحت و طمان میں نماز ہوتا ہے اسی طرح قبولیت اعمال کی وجہ سے اللہ کے الطاف کی ہوا باد صبا چلتی ہے (قال رسول اللہ ﷺ نصرت بالصبا و اهلکتم قوم عاد بالبور) اور غفران کے انوار طویح ہوتے ہیں جس کی بدولت دکن کو فرخندہ و مسرت حاصل ہوتی ہے پھر صعب صبا کا ہونا لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے اور نماز اغصان وغیرہ مناسبات سے ہے استعارہ ترمیمیہ ہے ترمیمی حضرات نے اس مقام پر دوسرے عنوان سے استعارات کو ذکر کیا ہے جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ شریعت کو تشبیہ دی گئی ہے نہر کبیر جادی کے ساتھ وہ تشبیہ کثرت فوائد و موم منافع ہے یہ استعارہ کنایہ ہے اور اثبات مشارع لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے نیز اصول محمد (عقائد) کو تشبیہ دی عطشان کے ساتھ وہ تشبیہ جس طرح عطشان محتاج الی الماء ہوتا ہے عقائد بھی محتاج الی مامور الہ من الکتاب والنبیہ ہیں (نہر محمد) تو یہ استعارہ مکلیہ ہوا پھر اثبات عار استعارہ تخیلیہ ہے تو اس جملہ میں ذرا استعارے ہیں اسی طرح وافر و عا میں بھی دونوں کے استعارے ہیں اول قبولیت اعمال صالحہ کو صعب صبا کے ساتھ تشبیہ دی یہ استعارہ مکلیہ اور اثبات صبا استعارہ تخیلیہ ہے نیز اعمال صالحہ کو اشجار و شجرہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ استعارہ مکلیہ ہوا پھر باد صبا لوازمات میں سے ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے و نماز عار استعارہ ترمیمیہ ہے

ومہربہ المستوی مطلع الشمس۔ غرض شارح تعارف باد صبا و اود بور اس کے ضمن میں ہر ایک کی ہر تشبیہ اور ایک صوللی کا جواب "ترج مہربہ تعارف یہ ہے کہ یہ میں المشرق الی المغرب چلتی ہے اور اس کو قبول اور نعم بھی کہتے ہیں۔ اور یہ میں خط استوا پر چلتی ہے اور اس وقت چلتی ہے جب شمس و نہار تقریباً متساوی ہوتا ہے ہوتے ہیں۔ و ہجہ اوہ خط شمال صبا کے بلحاظ الی المشرق خط استوا پر چلتی ہے اگر خط استوا فرض کیا جائے من الشمال الی الجنوب جو پہلے خط کو درمیان سے کاٹے گا اس خط استوا پر پہلے من الشمال الی الجنوب اس کو شمال کہتے ہیں اگر خط الی الجنوب الی الشمال چلتی تو اس کو جنوب کہتے ہیں اگر اس خط استوا پر ہونے چلے بلکہ ہٹ کر چلے اس کو مکہ کہتے ہیں۔ و العرب قروم قراچ فرماتے

ہیں کہ عرب حضرات کا زعم یہ ہے اولاً دیور ہوا چلتی ہے یہ بادلوں کو اکھیرتی ہے اور ہوا میں بلند کر کے چلاتی ہے پھر یا پیٹھ کر کے واپس آ جاتی ہے اس لئے اس کا نام دیور رکھا گیا کیونکہ دیور کا معنی ہے پیٹھ کرنے والی پھر باد صبا متوجہ ہوتی ہے وہ ان منتشر بادلوں کو جو مختلف قطعات کی صورت میں ہوتے ہیں جمع کر کے کف واحد (بہت بڑا قطعہ) بنادیتی ہے پھر اس سے بارش برتی ہے جس سے پھول کھلتے ہیں پھلوں میں مٹھاس آتا ہے۔ ہر شے میں خوشی و فرحت ہوتی ہے۔ اشجار کا نمو ہوتا ہے۔ چونکہ باد صبا متوجہ الی الحساب ہوتی ہے اس لئے اس کا نام قبول رکھا گیا کیونکہ قبول کا معنی ہوتا ہے متوجہ ہونے والی۔ عند البعض قبول! اس لیے نام رکھا گیا ہے کیونکہ یہ سن المشرق الی المغرب چلتی ہے تو متوجہ الی الکعبہ ہوتی ہے اس لیے قبول کہا گیا اور دیور سن المغرب الی مشرق چلتی ہے تو قبلہ کو پشت کر کے چلتی ہے لہذا اسی۔ دیور ازالہ شبہ اس سے ایک شبہ بھی زائل ہو گیا کہ باد صبا نمو کا سبب نہیں بنتی بلکہ بارش بنتی ہے ازالہ شبہ اس طرح ہوا کا اصل سبب نزول مطر باد صبا ہی ہے کیونکہ وہی بادلوں کو جمع کرتی ہیں لہذا وہی اصل سبب نماء ہے۔ فائدہ اینزل کی ضمیر کا مرجع حساب ہے اگر یہ مجرد ہو (من باب ضرب) تو مطر اتمیز ہوگا اگر مزید من باب افعال ہو تو مطر مفعول ہوگا اور ازال کا اسناد الی الحساب مجازی ہوگا من قبیل ابنت الريح المثل۔ تبصرہ! شارح تفتازانی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ بادل کی بلندی اور بارش برسانے میں ہوا کا کوئی دخل نہیں ہے یہ صرف عرب کا زعم ہے اور زعم قول باطل اور اعتقاد باطل کو کہا جاتا ہے حالانکہ شارح کا یہ قول درست نہیں ہے یہ فقط زعم عرب نہیں بلکہ اسلامی عقیدہ ہے صریح احادیث سے ثابت ہے اور قرآن مجید میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ عالم اسباب میں اللہ تعالیٰ نے بادل کو بلند کرنے اور بارش برسانے کو ہوا کے متعلق کیا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿وَالَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَدِيدٍ رَاحَةً﴾۔ وارسلنا الرِّيَّاحَ لَوُفٍّ فَازِلُنَّ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا فَالْعَصْفُ عَصْفًا وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا فَالْفَارِقَاتِ فَرَقًا فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا عِزًّا اُوذِ نَزَرَا۔ اس سے بھی ہوائیں مراد ہیں علامہ سیوطی ذر منشور جلد سادس ص ۳۰۳ پر رقم طراز ہیں عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ الرِّيَّاحُ ثَمَانُ اَرْبَعٍ مِنْهَا عَذَابٌ وَاَرْبَعٌ مِنْهَا رَحْمَةٌ فَالْعَذَابُ مِنْهَا الْعَامِصَاتُ وَالصَّرِصَرُ وَالْعَقِيمُ وَالْقَاصِفُ وَالرَّحْمَةُ مِنْهَا النَّاشِرَاتُ وَالْمُبَشِّرَاتُ وَالْمُرْسَلَاتُ وَالذَّارِيَاتُ فَتَحْمِلُ السَّحَابُ قَنْدَرًا تَدْرُ الْمُنْقِصَةُ ثُمَّ تَمْطُرُ وَمِ الْمُلْقِيَاتُ لَخَّ۔ ان آیات واحادیث سے قول شارح تزعم کی تردید ہوتی ہے کہ یہ صرف عرب کا زعم نہیں ہے بلکہ واقعہ و شرعاً ایسا ہے۔ **والقبول الثاني من المصادر والشهادة لم يسمع له ثانی۔** غرض شارح تحقیق لغوی کا بیان ہے کہ قبول ثانی بر وزن فَعُول مصدر ہے اور مصداق شاذہ میں سے ہے اس وزن پر اور کوئی کلمہ سموع من العرب نہیں ہے **هكذا نقل عن ابي عمرو بن العلاء القاري۔** تبصرہ! یہ شارح کی اپنی تحقیق ہے ورنہ دوسرے الفاظ بھی اس وزن پر مستعمل ہیں علامہ رضی نے شرح شافعی ص ۵۵ پر پانچ الفاظ ذکر کیے ہیں وضموء، وبلوع، وبلوع، وبلوع، وبلوع۔ وبلوع اسی طرح نوادر الاصول شرح فصول اکبری

ص ۴۴ پر چند اور الفاظ ذکر کیے گئے ہیں وحول (کینہ کرنا) رقب (انتظار کرنا) وزوع (براہیختہ کرنا) تو شارح کا قول کہ یہ مصادر شاذہ میں سے ہے خلاف تحقیق ہے۔

والنماء الزیادة والارتفاع غرض نماء کی تحقیق لغوی کا بیان ہے! نماء کا لغوی معنی زیادتی اور بلندی از باب ضرب ہوتا ناقص یا کی از باب نصر ہوتا ناقص وادی ہوگا نماء میں دو شرطیں ہیں شرط اول یہ ہے کہ زیادتی تمام اقطار و اطراف جسم میں ہو یعنی طولاً و عرضاً و عمقا اس سے من (موٹا پا) خارج ہو گیا کیونکہ اس میں طولاً زیادتی و بڑھوتری نہیں ہوتی دوسری شرط یہ ہے کہ وہ زیادتی تناسب طبعی اور مقتضی طبیعت و فطرت کے موافق ہو اس سے درم خارج ہو گیا کیونکہ وہ خلاف طبع اور بوجہ مرض ہوتا ہے

ثم فی وصف المعامد بما ذکر تلمیح الخ غرض شارح خوبی متن کا بیان! یا ایک اعتراض کا جواب ہے اشکال یہ ہوا کہ مصنف نے محامد کو لا اصولھا من مشارع والی صفت کے ساتھ کیوں موصوف کیا اس میں کیا نکتہ ہے۔ جواب! شارح جواب دے رہے ہیں کہ مصنف نے محامد کو موصوف بمذاہمہ کر کے کمال کر دیا ہے کہ اس میں قرآن پاک کی آیت کے مضمون کامل کی طرف تلحیح و اشارہ کر دیا وہ آیت یہ ہے وضرب اللہ مثلاً کلمۃ طیبۃ کثیرۃ طیبۃ اصلھا ثابت و فرعھا فی السماء جب محامد کو کلمہ طیبہ کا بیان بنایا گیا تو کلمہ طیبہ اور محامد شئی واحد ہوں گے جب کلمہ طیبہ کو شجرہ طیبہ سے تشبیہ دی گئی ہے تو محامد بھی شجرہ طیبہ کی طرح ہوگا تو محامد بمنزلہ شجر کے ہو گیا پھر جس طرح شجر کیلئے اصل (جڑ) ہوتا ہے محمد کیلئے بھی ایک اصل ہے وہ ایمان و اعتقاد ہے جس کا محل قلب ہے اسی طرح شجر کیلئے فروغ و شائیں ہوتی ہیں تو محمد کیلئے بھی فروغ و شائیں ہیں اور وہ اعمال و طاعات ہیں۔ و تحقیق ذالک ان السعد وان کان فی اللغۃ فعل اللسان الخ غرض

جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ محامد کو شجرہ کے ساتھ تشبیہ دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ مشبہ و مشبہ بہ میں مناسبت ضروری ہے یہاں تضاد ہے اس لیے کہ مشبہ بہ درخت ہے اور وہ تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے (۱) اصل (۲) فرع (۳) دودھ (نہ) اور مشبہ محمد (حمہ) ہے اور وہ مفرد و بسیط ہے کیونکہ حمد فقط ثناء باللسان کا نام ہے اس کے اصول (یعنی اعتقاد) اور فروغ (اعمال) اس کے اجزاء نہیں ہیں بلکہ اس سے خارج ہیں تو مشبہ بسیط ہے اور مشبہ بہ مرکب ہے و ینضمما تضاد و تعارض کلیف صحیح الثبوت۔ جواب! حاصل جواب یہ ہے اگر محمد کا لغوی معنی مراد لیا جائے تو اشکال بجائے کیونکہ لغۃ فعل اللسان کے ساتھ خاص ہے لیکن یہاں حمد کا لغوی معنی مراد نہیں ہے بلکہ شرعی معنی مراد ہے اور حمد بالمعنی الشرعی مساوی و مرادف شکر ہے اور اس وقت حمد کا معنی ہوگا اللہ کی تعظیم کا اظہار خواہ وہ اعتقاداً ہو خواہ قولاً ہو خواہ عملاً ہو شارح امام رازی رحمہ اللہ کا حوالہ دیتے ہوئے کہتا ہے کہ یہی بات امام رازی نے اپنی تفسیر میں بیان کی ہے کہ حمد اللہ صرف الحمد للہ کہنے کا نام نہیں ہے بلکہ مابینہ عن تعظیم اللہ

کو حمد کہا جاتا ہے خواہ ذات باری تعالیٰ کے متصف باوصاف کمالیہ کا اعتقاد ہو خواہ اس کا مقال باللسان ہو خواہ عمل بالارکان والاعضاء ہو تو بایں معنی حمد بھی مرکب من الاشیاء الثلاثہ ہو گیا بمنزلہ شجرہ طیبہ اعتقاد شجرہ کیلئے بمنزلہ اصل ثابت کے ہے اگر اعتقاد صحیح نہ ہوگا تو پھر حمد بمنزلہ شجرہ خبیثہ کے ہوگا لا اصل لها و مالها من قرار اور عمل صالح شجرہ کیلئے بمنزلہ فرع اور شاخوں کے ہے اگر عمل صالح نہ ہوگا تو حمد کیلئے نماء الی اللہ اور قبولیت عند اللہ نہ ہوگی اور حمد ایسے دوحہ اور تنہ کی طرح ہوگا جس کی کوئی شاخ نہ ہو اور یہ شجرہ ہوگا کھس پر کوئی پھل نہ ہو کیونکہ عمل ہی وسیلہ ہے حصول جنت و رفع درجات کا جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے والعمل الصالح یرفعه۔ رفع کی ضمیر کا مرجع عمل صالح ہے اور ضمیر کا مرجع کلم طیب ہے وقال النبی ﷺ اذالم یکن لہ عمل لم یقبل اس سے ثابت ہوا کہ حمد بلا عمل بے کار ہے تو مصنف نے اشارہ کیا کہ شجرہ کا اصل ثابت ہے اور وہ اعتقاد و راسخ الاسلامی ہے جو مبنی ہے توحید و صفات کے علم پر اسی طرح شجرہ کیلئے فرع (شاخیں) ہے جو نامی الی اللہ اور مقبول عند اللہ ہے اور وہ عمل صالح ہے جو شریعت پرہ کے موافق ہے جو بنی علی علم الشرائع والاحکام ہے۔ و اشار الی الاختصاص الخ غرض بیان نکات! الیہ یصعد میں الہ کی طرف کی تقدیم میں نکتہ اختصاص و حصر ہے کیونکہ تقدیم ما حقہ التأخیر یفید الحصر اور یصعد فعل مضارع ذکر کر کے اشارہ کیا صعود کے استمرار تجدیدی کی طرف۔

قوله علی ان جعل تعلیق للمحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذی وقع التصنيف فيه ودلالة علی جلالة قدره والشریعة تعم الفقه وغیره من الامور الثابتة بالدلة السمعية كمسئلة الروية و المعاد و كون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك و اصول الشریعة ادلتها الكلية و مبانی الاصول ما یتنی هی علیہ من علم الذات والصفات والنبوات و تمهیدها تسویتها و اصلاحها بكونها علی وفق الحق و نهج الصواب و فروع الشریعة احكامها المفصلة المبینة فی علم الفقه و معانیها العلل الجزئية التفصیلیة علی کل مسئلة مسئلة و دقتها كونها غامضة لطيفة لا یصل الیها کل احد بسهولة و جمیع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشریعة نظام الدنیا و ثواب العقبی و بدقة معانی الفقه رفعة درجات العلماء و نيلهم الثواب فی دار الجزاء و فی هذا الکلام اشارة الی ان علم الاصول فوق الفقه و دون الکلام لان معرفة الاحکام الجزئية بادلتها التفصیلیة موقوفة علی معرفة احوال الادلة الكلية من حیث انها توصل الی الاحکام الشرعیة و هی موقوفة علی معرفة الباری تعالیٰ و صفاته و صدق المبلغ و دلالة معجزاته و نحو ذلك مما یشتمل علیہ علم الکلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والا مامة والمعاد وما یتصل بذلك علی قانون الاسلام.

ترجمہ! علی ان جعل یہ معلق کرنا ہے محامد کو بعض نعمتوں کے ساتھ اشارہ کرنے کے لئے علم کے امر کے عظیم ہونے کی طرف جنہیں تصنیف واقع ہوئی ہے اور دلالت کرنے کے لئے اسکی جلالت قدر پر اور شریعت عام ہے فقہ اور غیر فقہ کو ان امور سے جو ثابت ہیں اولہ سمعیہ کے ساتھ مثل مسئلہ روایت کے اور معاد اور اجماع کے حجت ہونے کے اور قیاس کے حجت ہونے کے اور اس کے مشابہ اور اصول شریعت وہ اولہ کلیہ ہیں اور مبانی اصول وہ ہیں جس پر وہ اصول مبنی ہوں علم ذات اور صفات اور نبوت سے اور ان کی تمہید ان کو برابر کرنا اور ان کی اصلاح کرنا حق کے موافق اور صواب کے طریق اور فروع شریعت اس شریعت کے احکام ہیں تفصیلی جو بیان کئے گئے ہیں علم الفقہ میں۔ اور ان کے معانی وہ علل جزئیہ تفصیلیہ ہیں پر مسئلہ پر اور ان معانی کا دقیق ہونا ان کا گہر اور باریک ہونا ہے کہ ان تک ہر ایک سہولت کیساتھ نہیں پہنچ سکتا اور یہ تمام نعمتیں ہیں جو شکر و حمد کو واجب کرتی ہیں اس لئے کہ شریعت کے ساتھ ہی دنیا کا نظام ہے اور آخرت کا ثواب ہے اور فقہ کے معانی کے دقیق ہونے کی وجہ سے علماء کے درجات کی بلندی ہے اور ثواب کو حاصل کرنا ہے دارالجزا میں اور اس کلام میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ علم اصول فقہ سے اوپر اور کلام سے کم ہے اس لئے کہ احکام جزئیہ کی معرفت اولہ تفصیلیہ کے ساتھ موقوف ہے اولہ کلیہ کے احوال کی معرفت پر اس حیثیت سے کہ وہ پہنچادیں احکام شریعہ تک اور وہ موقوف ہے باری تعالیٰ اور اسکی صفات کی معرفت پر اور صدق مبلغ اور اسکے معجزات کی دلالت پر اور اسکی مثل پر ان چیزوں میں سے جن پر علم کلام مشتمل ہے جو بحث کرنے والا ہے صانع نبوت امامت معاد کے احوال سے اور ان چیزوں سے جو ان کیساتھ متصل ہو قانون اسلام کے مطابق۔

قوله علی ان جعل التعلیق الخ غرض شارح ایک اشکال! کا جواب ہے اشکال یہ ہوتا ہے کہ دنیا میں کروڑوں نعم ہیں اور محامد جمع مستغرق ہے جو مقتضی ہے کہ محامد تمام نعمتوں کے مقابلہ میں ہوں تو کیا وجہ ہے علامہ صدر نے محامد کو مختص کر دیا صرف علم شریعت کے ساتھ اور صرف اسی کو محمود علیہ بنا دیا اس میں کیا نکتہ ہے۔ جواب: شارح نے جواب دیا کہ علامہ صدر الشریعہ نعمتہ علم کو محمود علیہ بنا کر اشارہ کر رہے ہیں عظمت و شرافت و جلالت علم کی طرف گویا اصل نعمت یہی علم ہی ہے باقی نعمتیں اس کے مقابلہ میں کالعدم ہیں۔ **والشریعة تعم الفقہ الی قوله وفي هذا الکلام**۔ غرض شارح متن کے الفاظ مختلفہ کی توضیح و تشریح! الشریعہ، سے شارح لفظ شریعت کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شریعت سے فقط علم فقہ مراد نہیں ہے بلکہ فقہ و غیر فقہ دونوں مراد ہیں لیکن غیر فقہ سے وہ امور و مسائل مراد ہیں جو دلائل سمعیہ و دلائل نقلیہ سے ثابت ہیں جیسے مسئلہ روایت باری تعالیٰ و مسئلہ معاد و مسئلہ کون الا جماع حجتہ و کون القیاس حجتہ وہ امور جو دلائل سمعیہ سے ثابت نہیں بلکہ دلائل عقلیہ سے ثابت ہیں وہ شریعت سے مراد نہیں ہیں۔ سوال! اولہ سمعیہ کی تخصیص کیوں کی گئی وہ امور جو اولیہ عقلیہ سے ثابت ہیں شریعت میں شامل کیوں نہیں۔ جواب! تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ لفظ شریعت متن میں اصول کا مضاف الیہ ہے اور ضابطہ یہ

ہے کہ اضافت تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اب اصول شریعت کا معنی ہوگا وہ شریعت جو مستفاد حاصل ہے اصول سے اور اصول سے مراد کتاب وسنت وغیرہ ہیں اور یہی اولہ سمعیہ ہیں تو اولہ سمعیہ کی تخصیص اس لیے کی گئی تاکہ وہ امور جو ثابت بالادلہ العقلیہ ہیں خارج ہو جائیں کیونکہ وہ مستفاد من الاصول نہیں بلکہ خود اصول ان سے مستفاد ہیں جیسے علم ذات باری تعالیٰ وصفاتہ و علم صدق المبلغ وغیرہ جن سے علم الکلام میں بحث کی جاتی ہے اصول فقہ شریعت (کتاب وسنت وغیرہ) ان پر موقوف ہیں ولا عکسہ (نہ کہ وہ ان پر موقوف ہیں) الاصول سے مراد ادلہ کلیہ (کتاب سنت اجماع و قیاس) ہیں۔ ومبانی الاصول سے عقائد مراد ہیں جن پر اصول مبنی ہیں مثلاً ذات باری وصفات باری کا علم و نبوت کا علم معجزات کا علم وغیرہ۔ وتمہیدھا تسویتھا سے تمہید کا معنی کیا کسی شئی کا درست کرنا اس کی اصلاح کرنا تو مبانی و عقائد کا تسویہ و اصلاح کا مقصد یہ ہوگا کہ وہ عقائد موافق حق اور علیٰ نفع الصواب ہوں ایسے عقائد نہ ہوں جو مخالف حق ہوں جیسے فلاسفہ کا عقیدہ فاسدہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ میں تغایر حقیقی بھی نہیں ہے تغایر اعتباری بھی نہیں اسی بناء پر انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے صرف عقل اول کو پیدا کیا اس نے ثانی کو اور اس نے ثالث الخ، کیونکہ اگر تمام چیزوں کا خالق ذات باری تعالیٰ کو تسلیم کر لیا جائے تو ذات باری تعالیٰ میں تغایر اعتباری لازم آئے گا کیونکہ ذات اللہ بایں حیثیت کہ خالق عمرو ہے مغایر ہے اس ذات اللہ کے جو خالق بکر ہے خلاصہ اینکه یہ بھی توحید باری تعالیٰ کا اثبات ہے لیکن لا علی طریق الحق ونفع الصواب بل علی طریق الغلط والفساد۔ وفروع الشریعة سے احکام فقہیہ مفصلہ مبینہ فی علم الفقہ مراد ہیں۔ المعانی معانی فروع سے وہ علل جزئیہ مراد ہیں جو ہر مسئلہ فقہیہ پر قائم کی جاتی ہیں جیسے ہدایہ میں ہر مسئلہ پر دلیل و علت پیش کی جاتی ہے۔ تمہیہ شارح! کی عبارت سے معلوم ہوا کہ معنی سے علت مراد ہے اور یہ دونوں مراد ہیں اور یہ اصطلاح فقہاء ہے کہ وہ بجائے لفظ علت کے معنی کا لفظ بولتے ہیں وجہ احتراز یہ بیان کی گئی ہے کہ لفظ علت اہل فلاسفہ کے ہاں کثیر الاستعمال تھا اور فقہاء اصطلاحات فلسفیہ سے احتراز کرتے تھے اسی بناء پر لفظ معنی کو بجائے لفظ علت استعمال کرتے ہیں کما قال صاحب الہدایہ: فصل فی المعانی الموجبۃ للوضوء ای فی الاسباب والعلل الخ۔ ودقتھا کونھا دقیقۃ کی تشریح کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ دقت معانی سے مراد یہ ہے کہ وہ علل کافی گہرے اور لطیف و مشکل ہیں ہر شخص ان تک رسائی با السہولت نہیں کر سکتا بلکہ مجتہد سعی بسیار کے بعد ان کا استخراج کرتا ہے۔ وجميع ذلك سے تخصیص محمود علیہ کی وضاحت کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ یہ تمام اشیا نعم من جانب اللہ ہیں شریعت بایں وجہ نعمت ہے کہ اسی کے ذریعہ سے نظام دنیا کا قیام و بقاء ہے اور اس پر ثواب عقبی کا مدار ہے۔ نیز علل کا دقیق ہونا بھی نعمت اللہ ہے کیونکہ مجتہدین ان کے استخراج و استنباط میں صعوبات و مشکلات کا سامنا کریں گے جس کے طفیل اللہ تعالیٰ ان کے درجات کو رفعت و بلندی عطا فرمائیں گے اور دارالجزاء میں ثواب و بدلہ عطا فرمائیں گے۔ فائدہ! اصول الشریعہ میں اضافت اصول

الی الشریعۃ من قبیل اضافت الدلیل الی مدلولہ ہے اور فروغھا میں اضافت فروغ الی الشریعۃ من قبیل اضافۃ الجزء الی الکمل ہے۔
 یوفی هذا الکلام اشارۃ غرض شارح علوم ثلاثہ! (علم کلام اصول فقہ و علم الفقہ) کے مراتب کو بیان کرنا ہے حاصل
 اینکه معنف صدر الشریعہ کی عبارت سے اشارہ ہے کہ علم الکلام اعلیٰ ہے اصول فقہ سے اور اصول فقہ اعلیٰ ہے فقہ سے علم الکلام
 اس لئے اعلیٰ ہے کہ اس کو مبنائی اصول قرار دیا ہے اور مبنی شئی کا اعلیٰ ہوتا ہے اور اصول فقہ اس لیے اعلیٰ ہے کہ اس کو اصل فقہ کہا
 اور اصل شئی فرع پر فائق ہوتا ہے۔ لان معرفة الاحکام المجزیہ سے اسی دعویٰ مذکور کی دلیل پیش کی کہ احکام جزئیہ
 کی معرفت بالتحقیق فیہ ادلہ کلیہ کی معرفت پر موقوف ہے من حیث انها توصل الی الاحکام الشریعۃ اور اس کی بحث اصول فقہ
 میں ہوتی ہے تو اصول فقہ کیلئے موقوف علیہ بن گیا اور موقوف علیہ فائق و اعلیٰ من الموقوف ہوتا ہے پھر ادلہ کلیہ یعنی کتاب
 وسنت موقوف ہیں معرفت ذات وصفات باری تعالیٰ و صدق المبلغ وغیرہ پر جن کی بحث علم کلام میں کی جاتی ہے کیونکہ علم الکلام
 وہ ہے جس میں احوال صانع و نبوت و امامت و معاد وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے اور یہ بحث علی قانون اسلام ہوتی ہے لا علی
 طریق الحکمۃ الالہیہ تو علم کلام اصول فقہ کیلئے موقوف علیہ بن گیا اور موقوف علیہ اعلیٰ من الموقوف ہوتا ہے تو علم کلام کا ارفع ہونا
 ثابت ہوا۔ سوال! یہ توقف مسلم ہے مگر کبریٰ تسلیم نہیں ہے کہ کل موقوف علیہ اعلیٰ من الموقوف مثلاً صلوة موقوف علی الوضوء ہے
 لیکن موقوف علیہ (وضوء) اعلیٰ نہیں ہے بلکہ برعکس ہے۔ جواب! (۱) توقف تین اقسام پر ہے (۱) توقف ذی آلہ علی الآلہ
 کتوقف التجار علی اللہ (۲) توقف مشروط علی شرط مثل توقف الصلوۃ علی الوضوء ان دونوں قسموں میں موقوف علیہ کا اعلیٰ من
 الموقوف ہونا ضروری اور شرط نہیں ہے (۳) توقف فرع علی الاصل اس میں موقوف علیہ کا اعلیٰ من الموقوف ہونا ضروری اور شرط
 ہے اور یہاں پر توقف از قبیل قسم ثالث ہے لہذا کلام تفتازانی درست ہے۔ جواب! (۲) یہاں فوقیت سے فوقیت باعتبار
 شرافت مراد نہیں ہے تاکہ اعتراض سابق لازم آئے بلکہ فوقیت باعتبار تحصیل و طلب مراد ہے کہ اولاً طلب علم کلام و ثانیاً طلب
 اصول فقہ اور آخر میں طلب فقہ ضروری ہے۔

قوله بنی علی اربعة ارکان بمنزلة البدل من النجاسة السابقة شبه الاحکام الشرعیة بقصر من جهة ان
 الملتحی الیہا یا من غوائل عدو الدین و عذاب النار فاضاف المشبه به الی المشبه کما فی لجین الماء
 والاحکام تستند الی ادلة جزئية ترجع علی کثرتها الی اربعة هی ارکان قصر الاحکام فذکرها فی
 انشاء الکلام علی الترتیب الذی بنی الشارع الاحکام علیہا من تقديم الکتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم
 العمل بالقیاس ذکر الثلاثة الاول صریحاً والقیاس بقول وضع معالم العلم علی مسالك العتبرین
 القائسین المتاملین فی النصوص و علل الاحکام من قوله تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار تقول اعتبرت

الشیء اذا نظرت الیه وراعیث حاله والمعلم الاثر الذی یستدل به علی الطریق عبر به عن علة الحكم التی بها یستدل علی ثبوت الحكم فی المقیس فان قلت لیس ترتیب الشارع تقدیم السنة علی الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعیة قلت الکلام فی متن السنة ولاخفاء فی تقدیمه علیه وانما یؤخر حیث یؤخر بعارض الظن فی ثبوته ثم ذکر بعض اقسام الکتاب اشارة الی انه کما یشتمل القصر علی ما هو غایة فی الظهور وعلی ما هو دونه وعلی ما هو غایة فی الخفاء والاستتار بحیث لا یصل الیه غیر رب القصر وعلی ما هو دونه کذلک قصر الاحکام یشتمل علی محکم هو غایة فی الظهور ونص هو دونه وعلی متشابه هو غایة فی الخفاء و مجمل هو دونه وسیجیء تفسیرها.

ترجمہ: اپنی علی اربعہ ارکان یہ بمنزلہ بدل کے ہے جملہ سابقہ سے مصنف نے احکام شرعیہ کو کل کے ساتھ تشبیہ دی ہے اس وجہ سے کہ ان احکام شرعیہ کی طرف پناہ پکڑنے والا دین کے دشمن کے حملوں سے اور جہنم کے عذاب سے محفوظ ہو جاتا ہے پس مضاف کیا مشبہ بہ ہو مشبہ کی طرف جیسا کہ جن الماء میں ہے۔ اور احکام مستند ہوتے ہیں ادلہ جزائیہ کی طرف جو کہ راجع ہوتے ہیں باوجود کثرت کے چار ادلہ کی طرف جو کہ احکام کے محل کے ارکان ہیں پس مصنف نے ذکر کیا ان کو کلام کے درمیان میں اسی ترتیب پر کہ بنا کیا شارع نے احکام کو ان پر یعنی کتاب اللہ کو مقدم کرنا پھر سنت پھر اجماع پھر عمل بالقیاس پہلے تین کو صراحتہ ذکر کیا اور قیاس کو ذکر کیا اپنے اس قول کے ساتھ وضع معاملہ علم علی مساکل المعتمرین ای القاسمین المعتمرین کا معنی بیان کیا یعنی قیاس کرنے والے نصوص میں تامل کرنے والے یہ لیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے قول فاعتمروا یا اولی الابصار سے تو کہتا ہے اعتبارت الشیء جب تو اس شی کی طرف نظر اور علل احکام کرے اور اس کے حال کی رعایت کرے۔ اور المعلم اس نشان کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے راستہ پر دلیل پکڑی جاتی ہے تعبیر کیا اس کیساتھ حکم کی علت کو جس کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے حکم کے ثبوت پر مقیس میں۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ نہیں ہے شارع کی ترتیب سنت کو مقدم کرنا اجماع پر مطلقا بلکہ جب سنت قطعی ہو میں جواب دیتا ہوں کہ ہمارے حکام سنت کے متن کے بارے میں ہے اور نہیں ہے کوئی خفاء اسکی تقدیم میں اجماع پر اور سوائے اس کے نہیں مؤخر کی جاتی ہے وہ سنت جہاں مؤخر کی جاتی ہے ظن کے عارض کی وجہ سے اس کے ثبوت میں پھر مصنف نے کتاب اللہ کے بعض اقسام کو ذکر کیا اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ جس طرح محل مشتمل ہوتا ہے اس چیز پر جو انتہا ہوتی ہے ظہور میں اور اس چیز پر جو کہ اس سے کم ہوتی ہے اور اس چیز پر جو کہ انتہا ہوتی ہے خفاء اور استتار میں اس اعتبار سے کہ اس تک نہیں پہنچ سکتا محل کے مالک کا غیر اور اس چیز پر جو کہ اس سے کم ہے (خفاء میں) اسی طرح احکام کا محل مشتمل ہے محکم پر جو کہ غایت ظہور میں اور نص پر جو کہ اس سے کم ہے اور تشابہ پر جو کہ غایت ہے خفاء میں اور مجمل پر جو کہ اس سے کم ہے اور عنقریب ان سب کی

تفسیر آجائے گی۔

قوله بنی علی اربعة ارکان بمنزلة البدل من الجملة السابقة الخ غرض شارح بیان ترکیب اخلاصہ ترکیب اینکه جملہ بنی علی اربعہ ارکان جملہ سابقہ (جعل اصول الشریعہ) سے بمنزلہ بدل کے ہے اور ہے بھی بدل الاشتمال اور بدل اوئی ہتھمیں المراد ہوتا ہے نسبت بدل منہ کے یہاں بھی عظمت و جلالت شان علم کے بیان میں جملہ بنی علی اربعہ ارکان اوئی ہے نسبت جملہ سابقہ کے۔ سوال! بمنزلہ بدل کیوں کہا ہوا البدل کیوں نہ کہا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حقیقت بدل نہیں ہے۔ جواب! (۱) بمنزلہ البدل اس لیے کہا کیونکہ یہ بدل حقیقی نہیں بن سکتا وجہ یہ ہے کہ بدل حقیقی مفردات میں ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے تابع ہوتے ہیں فی اعراب من حصہ واحدة جملہ من حیث جملہ مستقل ہوتا ہے کسی کے تابع نہیں ہوتا لہذا یہ بمنزلہ بدل کے ہے حقیقتاً بدل نہیں ہے۔ (۲) بدل حقیقتاً وہ ہوتا ہے جو خود مقصود بالذات ہو اور اس کا مبدل منہ غیر مقصود و ساقط ہوتا ہے صرف توطیہ و تمہید کیلئے ہوتا ہے یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ جملہ سابقہ بھی مقصود ہے اور جملہ لاحقہ بھی مقصود ہے البتہ جملہ ثانیہ اوئی و اتم ہے فی بیان جلالتہ العلم اس لیے بمنزلہ بدل ہے۔ شبه الاحکام الشرعیۃ غرض شارح توضیح متن! مصنف نے احکام کو تشبیہ دی قصر کے ساتھ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جو شخص محل و قلعہ میں داخل ہو جاتا ہے وہ دشمن کے حلوں سے محفوظ ہوتا ہے گرمی و سردی سے مامون ہو جاتا ہے اسی طرح جو شخص احکام کے محل میں داخل ہو جاتا ہے (یعنی شریعت پر عمل کرتا ہے) وہ بھی اپنے روحانی دشمن (شیطان) کے حلوں سے اور جہنم کے عذاب کی گرمی اور سردی سے مامون ہو جاتا ہے نیز جس طرح قصر دنیوی چار ارکان پر مبنی ہوتا ہے اسی طرح قصر الاحکام بھی چار ارکان پر مبنی ہے وہ کتاب و سنت و اجماع و قیاس ہیں۔ فاضافۃ المشبہ بہ میں متن کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قصر الاحکام میں اضافت قصر الی الاحکام من قبیل اضافت المشبہ بہ الی المشبہ ہے جیسے لجن الماء میں ہے اصل میں تھا الماء کا لجنی (پانی جو چاندی کی طرح صاف شفاف ہو)۔ سوال! احکام کی تشبیہ بالقصر درست نہیں ہے کیونکہ ارکان قصر داخل فی القصر اور اجزاء قصر ہوتے ہیں جب کہ ارکان احکام (اولہ کلیمہ) خارج عن الاحکام ہیں فلا یصح التشبیہ۔ جواب! (۱) تشبیہ میں مشبہ و مشبہ بہ کا اتحاد من کل الوجوہ ضروری نہیں ہے بلکہ بعض الاعتبارات اتحاد کافی ہے لہذا ضروری نہیں ہے کہ مشبہ میں بھی ارکان داخل و جزء بنیں بلکہ محض ربط و اتصال کافی ہے۔ (۲) اولہ اربعہ کو ارکان احکام کہنا مجازاً ہے لاہیئتہ اور یہ کلام مبنی بر مبالغہ ہے چونکہ احکام کو شدت احتیاج الی الادلہ تھی تو گویا ادلہ بمعزلہ اجزاء و ارکان ہو گئے فاندفع الاشکال۔ والاحکام تستند الی ادلہ جزئیۃ غرض شارح شبہ کا ازالہ! شبہ یہ ہوتا ہے کہ متن میں کہا گیا ہے کہ احکام کے قصر کی بناء ارکان اربعہ پر رکھی گئی ہے حالانکہ احکام جزئیہ کثیر ہیں اور ہر حکم جزئی کی بناء اس کی دلیل جزئی پر ہوتی ہے نہ کہ کل قرآن و کل حدیث پر مثلاً الصلوۃ واجبہ حکم جزئی ہے

اس کی بناء بھی دلیل جزئی پر ہے وہ ہے واقیہ الصلوٰۃ لہذا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ قصر احکام کی بناء ارکان اربعہ پر ہے۔ جواب: تسلیم ہے کہ احکام کا استناد الی اولیہ جزئیہ ہوتا ہے لیکن تمام اولہ جزئیہ مع کثر تھاراجع ہیں اولہ کلیہ اور ارکان اربعہ کی طرف تو قصر احکام کے اصل ارکان یہی چار ہو گئے۔ **فذكرها في اثناء الكلام**۔ غرض شارح توضیح متن! توضیح یہ ہے کہ مصنف نے متن میں ارکان اربعہ کو اسی ترتیب سے ذکر کیا ہے جس ترتیب پر شارح نے احکام کو ان ارکان اربعہ پر مبنی کیا ہے تاکہ یہ ترتیب ذکر کی ترتیب وضعی پر دلالت کرے سب سے پہلے کتاب کو ذکر کیا بعدہ سنت بعدہ اجماع، پھر قیاس اول ثلاثہ کو صراحتہ ذکر کیا قیاس کو اشارۃً و ضمناً ذکر کیا اپنے اس قول وضع معالم العلم الخ کیساتھ۔ اور یہ اس لیے کیا تاکہ مراتب کا فرق واضح ہو جائے لان القیاس ادنی مرتبۃ من الثلاثۃ الاول ای القاسمین سے شارح نے معتبرین کا معنی بیان کیا۔ اعتبار کا معنی ہے کسی شئی کی طرف پوری نظر وغور و فکر کے ساتھ اس کے حالات کی رعایت کرتے ہوئے دیکھنا۔ محاورہ پیش کیا **اعتبرت الشئی اذا نظرت الیہ الخ**۔ تو قاسمین و مجتہدین کو بھی اس لیے معتبرین کہا گیا کیونکہ وہ احکام کی علل میں غور و فکر کرتے ہیں **وهو ماخوذ من قوله تعالى فاعتبروا يا اولی الابصار والمعلم الاثر الذی سے مَعْلَم** کا معنی بیان کیا وہ اثر و نشانی جس سے راستہ پر استدلال کیا جاتا ہے یہاں معلم سے علت حکم مراد ہے جس کے ذریعے سے مجتہد ثبوت حکم فی المقیس پر استدلال کرتا ہے۔ فوائد و نکات! فائدہ (۱) علی الترتیب الذی بنی الشارع الاحکام علیہا میں علیہ صلیہ محذوف ہے کیونکہ بنی الشارع والا جملہ الذی موصول کا صلہ ہے اور جملہ صلہ میں عائد کا ہونا ضروری ہے **علیہا** کی ضمیر راجع الی الارکان الاربعہ ہے نہ کہ الذی کی طرف سی بناء پر علیہ صلیہ محذوف قرار دیا گیا جو راجع ہے الذی کی طرف۔ فائدہ (۲) ثم العمل بالقیاس میں ثم کا لفظ ذکر کر کے اشارہ کیا کہ درجہ قیاس مؤخر ہے ثلاثہ اول سے نیز لفظ عمل کا اضافہ کر کے اشارہ کیا کہ اعتقاد قیاس واجب نہیں ہے صرف عمل بالقیاس واجب ہے بخلاف کتاب و سنۃ اجماع کے ان پر عمل و اعتقاد دونوں واجب ہیں۔ **فان قلت**۔ منشاء سوال عبارت مذکورہ (فذكرها علی الترتیب الذی بنی الشارع الاحکام علیہا) ہے اشکال یہ ہے کہ کتاب کے بعد مطلقاً سنت کا درجہ ترتیب شارح نہیں ہے بلکہ سنت دو قسم ہے (۱) قطعی (۲) ظنی اگر سنت قطعی ہے تو وہ دوسرے درجہ پر ہے کتاب سے مؤخر اور اجماع سے مقدم ہے اور احادیث قطعیہ بہت قلیل ہیں مثلاً الیہ علی المدعی والیمین علی من اکر۔ من کذب علی محمد الفلیتو، مقعدہ من النار۔ اگر سنت ظنی ہے تو وہ ترتیب شارح کے مطابق دوسرے درجہ پر نہیں ہے بلکہ اجماع قطعی سے مؤخر ہے یہی وجہ ہے کہ بوقت تعارض اجماع قطعی خبر واحد ظنی پر مقدم ہوتا ہے تو مصنف کو سنت کے ساتھ قید ذکر کرنی چاہیے تھی **ثم السنۃ ان کانت قطعیۃ**۔ **قلت** حاصل جواب یہ ہے کہ سنت میں دو درجے ہیں (۱) متن و اصل و وجود سنت (۲) ثبوت سنت متن اور وجود کے اعتبار سے ہر سنت قطعی ہے کیونکہ سنت عبارت ہے اقوال و افعال النبی

سے اور ان کا وجود ثبوت قطعی و یقینی ہے البتہ درجہ دوم کے اعتبار سے حدیث میں ظہور واقع ہو جاتی ہے کیونکہ ثبوت سنت کا مدار سند پر ہوتا ہے اور سند میں ظہور و شک کی بناء پر حدیث میں بھی ظہور آ جاتی ہے اور ہم نے جو سنت کو مطلقاً اجماع پر مقدم کیا ہے وہ باعتبار متن سنت کے ہے اور اس میں کوئی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ متن سنت بہر حال اجماع پر مقدم ہے فلا اشکال۔ ثم ذکر بعض الاقسام من الكتاب الخ۔ غرض شارح توضیح متن و کمال تشبیہ! کو بیان کرنا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے جو احکام کو قصر کے ساتھ تشبیہ دی ہے اس میں کمال کر دیا کیونکہ جس طرح مشبہ بہ (قصر مکانی) میں چار درجے ہیں (۱) بعض اشیاء قصر انتہائی ظہور کے درجہ میں ہوتی ہیں ہر شخص دور سے دیکھ سکتا ہے (۲) بعض اشیاء میں اس سے کم ظہور ہوتا ہے (۳) بعض اشیاء غایت خفاء میں ہوتی ہیں رب القصر کے علاوہ کوئی شخص نہیں جانتا (۴) بعض اشیاء میں اس سے کم خفاء ہوتا ہے رب القصر کے علاوہ دوسرے اشخاص بھی کوشش کے ساتھ ان تک پہنچ سکتے ہیں اسی طرح قصر احکام میں بھی یہی درجات ہیں (۱) بعض احکام غایت ظہور میں ہیں جیسے حکمت (۲) بعض اس سے کم ہیں جیسے ظاہر نص (۳) بعض غایت خفاء میں ہیں کہ رب قصر الاحکام کے علاوہ کوئی نہیں جانتا جیسے تشابہات لا یعلم تاویلہا الا اللہ (۴) بعض اس سے خفاء میں کم ہیں کوشش سے خفاء زائل ہو سکتا ہے جیسے مجمل مشکل وغیرہ مصنف نے بعض اقسام کتاب کو ذکر کر کے اسی کمال تشبیہ کی طرف اشارہ کیا واللہ در المصنف۔

قوله مقصورات ای محبوسات جعل خیام الاستتار مضروباً علی المتشابهة محبطة به بحيث لا یرجى بدوہ و ظهورہ اصلاً علی ما هو المذهب من المتشابهة لا یعلم تاویلہ الا اللہ ولانہ انزالہ ابتلاء الراسخین فی العلم بمنعہم عن التفکر فیہ الوصول الی ما هو غایة متمناہم من العلم باسراہ فکما ان الجہال مبتلون بتحصول ما هو غیر مطلوب عندہم من العلم والامعان فی الطلب کذلک العلماء مبتلون بالوقوف و ترک ما هو محبوب عندہم اذ ابتلاء کل احد انما یكون بما هو علی خلاف ہواہ وعکس متمناہ۔

ترجمہ! ای محبوسات سے مقصورات کا معنی کیا یعنی بند کئے ہوئے بنا دیا اللہ تعالیٰ نے استتار کے خیموں کو لگائے ہوئے متشابہات پر احاطہ کرنے والے ان کیساتھ اس حیثیت سے کہ نہیں امید کی جاسکتی ان کے ظہور کی بالکل جیسا کہ وہ ہی مذہب ہے (احناف) کہ تشابہ نہیں جانتا ان کی تاویل مگر اللہ تعالیٰ۔ اور فائدہ ان کے انزال کا راسخین فی العلم کا امتحان لینا ہے ان کو منع کرنے کیساتھ غور و فکر کرنے سے اس میں اور پہنچنے سے اس چیز کی طرف جو کہ وہ ان کی تمنا کی انتہا ہے یعنی علم حاصل کرنا اس کے اسرار کے ساتھ پس جیسا کہ جہال امتحان لئے جاتے ہیں اس چیز کے حاصل کرنے کیساتھ جو ان کے نزدیک مطلوب

نہیں ہے یعنی علم اور طلب میں کوشش کرنا اسی طرح علماء امتحان لئے جاتے ہیں ٹھرنے اور چھوڑنے کیساتھ اس چیز کو جو کہ وہ ان کے نزدیک محبوب ہے اسلئے کہ ہر آدمی کا امتحان اسکی خواہش کے خلاف اور اسکی تمنا کے برعکس ہوتا ہے۔

قوله مقصورات ای محبوسات سے شارح نے مقصورات کا معنی بیان کیا۔ جعل خیام الاستتار الخ

غرض شارح توضیح متن ہے حاصل یہ ہے کہ مصنف نے آیات تشابہات کو ان اشیاء مستورہ و محبوبہ کے ساتھ تشبیہ دی جن پر خفاء و استتار کے خیمے لگا دیے گئے ہوں اور وہ خیمے اس طرح ان کو محیط ہوں کہ ان کے ظہور کی امید نہ ہو۔ احناف کا مذہب بھی

یہی ہے کہ تشابہات کا معنی و مراد خداوند قدوس کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور قرآن پاک میں وما یعلم تاویلہ الا اللہ پر وقف لازم ہے والراخون فی العلم جملہ علیحدہ ہے جبکہ شوافع کا مذہب یہ ہے کہ تشابہات کا معنی و مراد اللہ تعالیٰ اور راخون فی العلم جانتے ہیں

والراخون فی العلم مسطوف ہے اللہ پر اور الا اللہ پر وقف لازم نہیں ہے بلکہ الراخون فی العلم پر لازم ہے یقولون امانابہ الراخون ہے۔ ترجمہ! اس طرح ہوگا کہ تشابہات کا معنی نہیں جانتے مگر اللہ تعالیٰ اور راخون فی العلم درانحالیکہ وہ

کہتے ہیں امانابہ کل من عند ربنا۔ وفائدة انزاله ابتلاء الراسخین فی العلم۔ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال!

ہوتا ہے کہ قرآن پاک کا انزال تو ہدایت کیلئے ہے اور حصول ہدایت معلوم المعنی سے ہوتا ہے نہ کہ مجہول المعنی سے جب

تشابہات مجہول المعانی ہیں تو ان سے حصول ہدایت معذور ہے لہذا ان کا انزال بے فائدہ ہوگا۔ جواب! شارح نے جواب دیا

کہ انزال تشابہات بے فائدہ نہیں ہے بلکہ با فائدہ ہے وہ یہ ہے کہ ان میں راخون فی العلم کا امتحان ہے کیونکہ علماء راخون کی

تمنا اور امر محبوب یہ ہے کہ انکو تمام امور اسرار و رموز کا علم حاصل ہو جائے اور ہر شخص کا امتحان یہ ہوتا ہے کہ اس کو اس کی محبوب

و مطلوب شئی کی تحصیل سے روک دیا جائے تو ذات باری تعالیٰ نے تشابہات کا انزال کر کے علماء کا امتحان لیا کہ ان کو ان کے

معانی و اسرار کے اندر غور و فکر کرنے سے (جو انکا مطلوب و محبوب ہے) روک دیا ابتلاء و آزمائش کیلئے کہ وہ اللہ کا حکم مان کر اپنی

محبوب و مطلوب چیز کو ترک کرتے ہیں اور اپنے نفس کی خواہش کے خلاف کرتے ہیں یا نہ اور یہی طریقہ امتحان ہے کہ ہر شخص کو

اس کی محبوب و مطلوب شئی کی تحصیل سے روک دیا جاتا ہے جیسا کہ عند الجہال علم کا حصول غیر مطلوب و غیر مقصود ہوتا ہے ان کا

ممتنا و آرزو عدم طلب علم ہے ان کا ابتلاء و امتحان یہ ہوگا کہ ان کو حکم کیا جائے گا علم حاصل کرو۔ تنبیہ اعلیٰ مامور

المذہب کہہ کر شارح تقنا زانی نے اپنے مذہب کا انخفاء کیا کما ہو مذہبنا نہیں کہا تا کہ اس کو خفی نہ سمجھ لیا جائے کما ہو مذہب

الاحناف بھی نہیں کہا تا کہ اس کو غیر خفی نہ سمجھ لیا جائے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال و مینۃ العباد۔

قوله بکبح عنان ذہنہم تقول کبحت الدابة اذا جذبتہا الیک باللجام لکی تقف ولا تجری۔

ترجمہ! کہتا ہے تو کجبت الدابة جب تو اسکو اپنی طرف بھینچے لگام کے ساتھ تا کہ وہ ٹہر جائے اور چلے نہیں۔

غرض شارح تحقیق لغوی! لفظ کبح کا لغوی معنی مع محاورہ عرب پیش کیا کج کا لغوی معنی سواری کی لگام کو اپنی طرف کھینچنا تاکہ وہ ٹھہر جائے جیسا کہ محاورہ عرب ہے (تحت الذیابۃ) میں نے سواری کی لگام کو کھینچا۔

قوله اودعها فیہا ای اودع اللہ الاسرار فی المتشابہات والایداع متعد الی مفعولین تقول اودعته ما لا اذا دفعته الیہ لیكون ودیعة عنده انما عدّاه بفی تسامحا وتضمینا المعنی الادراج والوضع۔ ترجمہ! اودعھا (یعنی اودع الیہ ضمیروں کے مرجع ذکر کیے) ودیعت رکھ دیا اللہ تعالیٰ نے اسرار کو متشابہات میں۔ اور ایداع متعدی ہوتا ہے دو مفعولوں کی طرف کہتا ہے تو اودعته مالاّجب تو اس کی طرف مال دفع کرے تاکہ وہ اس کے پاس ودیعت ہو۔ اور سوائے اس کے نہیں مصنف نے اسکو متعدی کیا ہے فی کیسا تھ مجاز آیا معنی ادراج اور وضع کی تضمین کی وجہ سے۔

قوله اودعها فیہا ای اودع اللہ غرض شارح مراجع ضارک کا بیان! اللہ سے اشارہ کیا کہ اودع میں ضمیر مستتر راجع الی اللہ ہے! الاسرار سے اشارہ کیا اودعھا کی ضمیر راجع الی الاسرار ہے فی المتشابہات سے اشارہ کیا فیھا کی ضمیر راجع الی المتشابہات ہے تفکر۔ والایداع متعد الی المفعولین الخ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ باب ایداع متعدی الی مفعولین ہوتا ہے اور مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ حرف جر متعدی ہوتا ہے جیسا کہ شارح نے محاورہ پیش کیا اودعته مالاّیہاں مصنف نے ایداع کو متعدی الی المفعول الثانی بواسطہ حرف جر (فی) کیا ہے جو کہ ضابطہ استعمال عرب کے خلاف ہے (یوں کہتا اودعھا ایّاھا)۔ جواب! (آ) شارح نے تسامحا سے جواب اول دیا ہے کہ تعدیہ فی کے ساتھ مثنیٰ برتساع ہے فی نہیں ہونا چاہیے تھا لیکن مصنف نے چشم پوشی کرتے ہوئے فی کو زیادہ کر دیا ممکن ہے اس زیادتی میں کوئی حکمت ہو کیونکہ زیادتی بے فائدہ نہیں ہوتی بلکہ بافادہ ہوتی ہے مثلاً کبھی تحسین کلام مقصود ہوتا ہے (۲) کبھی تاکید مقصود ہوتی ہے (۳) فصاحت مقصود ہوتی ہے وغیر ذالک۔ جواب! (۲) تضمینا سے جواب ثانی دیا ہے کہ صنعت تضمین کو اختیار کیا گیا اودع متضمن معنی ادراج و وضع ہو کر متعدی مبی ہے کیونکہ ایداع کا حقیقی معنی یہاں مراد نہیں ہو سکتا (۳) مفعول ثانی ایداع فیھا نہیں ہے مکارنم الشارح بلکہ مفعول ثانی محذوف ہے وہ عبادہ ہے فیھا جار مجرور ظرف ہے عبارت یوں ہوگی اودع اللہ عباده الاسرار فی المتشابہات جیسا کہ کہا جاتا ہے اودعته درۃ فی الکیس (۴) کبھی متعدی بدو مفعول کو بمنزلہ متعدی بیک مفعول کر لیا جاتا ہے کما صرح بہ التفزازنی فی المطول وغیرہ من ان المتعدی قد یجعل بمنزلۃ اللّازم لکات واسرار عند البلغاء، یہاں بھی مصنف نے ایداع کو بمنزلہ متعدی بیک مفعول کر کے بصلہ (فی) ذکر کیا لکن نکتہ یہ تھا کہ ودیعت اسرار فی المتشابہات ایک خاص قسم کی ودیعت ہے عام (ودائع) کی طرح نہیں ہے و ما فهم السعد هذه التکته فاعترض علی الصدر فذہن الصدر اذق من ذہن السعد۔

قوله منصۃ هی بفتح المیم المکان الذی یرفع علیہ العروس للجلوة من نصصت الشیء اذا رفعته

والعروس نعت يستوى فيه الرجل والمرأة مادام في اعراضهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمين وفي هذا الكلام نوع خزانة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتأملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكام وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة.

ترجمہ: وہ منصہ (میم کے فتح کیساتھ) وہ مکان ہے جس پر دلہن بلند کر کے بٹھائی جاتی ہے زیارت کیلئے یہ نصیحت اشیاء سے ماخوذ ہے جب تو اشیاء کو بلند کرے۔ اور عروس صیغہ صفت ہے مذکر و مؤنث دونوں میں برابر استعمال ہوتا ہے جب تک وہ اپنی شادی کے ایام میں رہیں مؤنث کی جمع عرائس اور مذکر عرس (بضمین) آتی ہے۔ اور اس کلام میں کچھ خلش ہے اس لئے کہ وہ معانی جو نصوص کے ذریعہ سے ظاہر کئے گئے ہیں اور انہی کے ساتھ کھولے گئے ہیں ناظرین پر وہ ان کے مفہومات ہیں اور احکام ہیں جو ان سے حاصل ہوئے ہیں اور نہیں ہیں متفکرین کے افکار کے نتائج بلکہ وہ ملک حق المسین ذات کے احکام۔ پس گویا کہ مصنف نے ارادہ کیا کہ مجتہدین تامل کرتے ہیں نصوص میں پس وہ مطلع ہوتے ہیں حقائق و دقائق پر اور نکالتے ہیں احکام اور حقائق کو جو کہ ان کے افکار کے نتائج ہیں جو ظاہر ہیں نصوص پر بمنزلہ دلہن کے منصہ پر۔

قوله منصة هي بفتح الميم غرض شارح تحقيق لغوي كايان! منصة (فتح الميم والنون والصاد) ظرف مكان هي لغوي معني جائے رفع وجائے ظہور اصطلاحی معنی وہ مکان جس پر دلہن کو جلوہ نمائی اور زیارت کیلئے اونچا اور بلند کر کے بٹھالیا جاتا ہے لغوی معنی پر محاورہ پیش کیا نصیحت الشئی (میں نے بلند کیا) سوال! منصہ ظرف ہے اور ظرف پر تاء تو داخل نہیں ہوتی۔ جواب! کبھی دخول تاء علی الظرف للہائذ ہوتا ہے جیسے مقبرۃ جائے قبر تارائے مبالغہ و تکثیر ہے۔ العروس نعت غرض تحقیق لغوی و صیغوی کا بیان! لفظ عروس صیغہ صفت ہے مذکر و مؤنث کیلئے یکساں استعمال ہوتا ہے يقال رجل عروس وامرأة عروسیمسا کہ عند الحاجة مشہور ہے کہ فقول کا وزن مؤنث و مذکر دونوں کیلئے یکساں استعمال ہوتا ہے جیسے امرأة صبور رجل صبور لیکن لفظ عروس کا اطلاق دونوں پر اس وقت تک ہوگا جب تک وہ ایام زفاف میں رہیں اور آثار شادی باقی رہیں بعدہ انکو زوج کہا جائیگا اور لفظ زوج بھی دونوں میں مشترک ہے کما فی القرآن اسکن انت وزوجک البتہ الایہ البتہ کبھی مؤنث کیلئے تالاحق کردی جاتی ہے اور زوجۃ کہ دیا جاتا ہے۔ یجمع المثنون سے شارح اشارہ کر رہے ہیں کہ مفرد میں تو کوئی فرق نہیں ہے البتہ جمع میں فرق ہے مؤنث کی جمع عرائس اور مذکر کی عرس آتی ہے۔ وفي هذا الكلام نوع خزانة

غرض اشکال وجواب۔ اشکال ایہ ہوتا ہے کہ مصنف نے نصوص کو متفکرین کے افکار باکرہ کیلئے جلوہ گاہ قرار دیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نصوص نے جو معانی و مفہومات حاصل ہوتے ہیں سب متفکرین کے افکار کا نتیجہ نہیں حالانکہ یہ خلاف واقع ہے کیونکہ جو معانی و مفہومات ظاہر علی الناس ہوتے ہیں وہ متفکرین کے افکار کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ براہ راست ملک الحق المسین کے احکام ہیں جو کہ نصوص سے ظاہر ہوتے ہیں خواہ متفکرین فکر کریں یا نہ کریں تو نصوص کو متفکرین کے افکار کا نتیجہ قرار دینا درست نہیں ہے۔ **فکانہ** سے جواب دے رہے ہیں خلاصہ جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد وہ مفہومات و احکام نہیں ہیں جو نصوص سے ظاہر ہوتے ہیں بلکہ احکام فکر یہ و علل مستبطہ ہیں جو مجتہدین کے تامل اور غور و فکر کے بعد حاصل ہوتے ہیں تو ایسے احکام متفکرین کے افکار کا نتیجہ ہیں جو کہ بمنزلہ عرائس کے ہیں اور نصوص ان کیلئے بمنزلہ منصہ للعروس ہیں و بعنوان دیگر مفہومات و احکامات مستفادہ من النصوص دو قسم پر ہیں (۱) مفہومات اولیہ جو معرفت لغت و معرفت ترکیب سے معلوم ہو جاتے ہیں جیسے و اقیو الصلوۃ (نماز قائم کرو) حکم و وجوب صلوۃ میں کسی نظر کی ضرورت نہیں ہے یہ متفکرین کے افکار کے نتائج نہیں ہیں بلکہ نصوص سے حاصل ہوتے ہیں (۲) مفہومات ثانیہ جن کو احکام ثانیہ کہا جاتا ہے جو بعد التامل حاصل ہوتے ہیں جن کیلئے مجتہدین غور و فکر کرتے ہیں علل کا استنباط کرتے ہیں حقائق و دقائق کا استخراج کرتے ہیں یہ احکام ثانیہ بلاشبہ متفکرین کے افکار کے نتائج ہیں اور یہاں عرائس سے یہی مفہومات ثانیہ و احکام فرعیہ مراد ہیں اور نصوص جس طرح مفہومات اولی و اصلی کیلئے منصہ ہیں مفہومات ثانی (فرعیہ) کیلئے بھی منصہ ہیں اور یہ دونوں قسمیں احکام خداوندی ہیں کیونکہ قیاس مثبت للاحکام نہیں بلکہ مظہر احکام ہے اور محل اظہار یہی نصوص ہیں شارح نے فیطعون علی معان و دقائق سے انہی مفہومات ثانیہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ و بعنوان دیگر مفہومات و معانی ظاہرہ من النصوص میں دو اعتبار ہیں (۱) امر واقع بایں حیثیت کہ یہ احکام ملک الحق عز و علی ہیں نہ کہ بایں حیثیت کہ یہ افکار متفکرین کے نتائج ہیں (۲) اعتبار ثانی یہ ہے کہ ان مفہومات کا لحاظ کیا جائے باعتبار اظہار للناس و بیان للناس بایں حیثیت یہی مفہومات و معانی متفکرین کے افکار کا نتیجہ ہیں اور نصوص ان کیلئے منصہ ہیں کیونکہ جب مجتہدان معانی و مفہومات کو لوگوں کے سامنے ظاہر و بیان کرتا ہے تو یہ کہنا درست ہوگا کہ نصوص محل و منصہ ہیں لافکار المجتہدین۔

قوله وفصل خطابه ای خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل وخطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او الفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره فخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام.

ترجمہ! یعنی خطاب الفاصل جو حق و باطل کے درمیان جدائی ڈال دے۔ یا ای الخطاب المفصول۔ یعنی وہ خطاب کہ واضح سمجھے

اسکو وہ شخص جو اس کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے اور اس پر وہ خطاب ملتبس نہ ہو اور اس بات کے کہ فصل مصدر ہے فاعل یا مفعول کے معنی میں ہے اور یہ عطف الخاص علی العام سے ہے تنبیہ کرتے ہوئے اس کے امر کے عظیم ہونے پر اور اسکی قدر کے عظیم الشان ہونے پر اس لئے کہ سنت کی دو قسمیں ہیں قولی اور فعلی وہی وضع کی گئی ہے شرائع کو بیان کرنے کیلئے جس پر اکثر احکام مبنی ہیں جسکی حجیت بین الناس متفقہ ہے۔

قوله وفصل خطابه ای خطابه الفاصل غرض شارح توضیح متن و بیان ترکیب ا حاصل یہ ہے کہ فصل خطابه میں اضافت فصل الی الخطاب من قبیل اضافت الصفۃ الی الموصوف ہے اصل عبارت یوں ہوگی وخطابه الفصل پھر فصل مصدر میں دو احتمال ہیں (۱) یا یہ اسم فاعل کی تاویل میں ہے ای خطابه الفاصل فاصل کا معنی ہے المیز یعنی ایسا خطاب جو حق و باطل کے درمیان میز و فارق ہے اور یہی احتمال مذکور فی المتن ہے اور انسب بالمقام ہے لکون السنۃ کاشفۃ و فارقة و مميزة للحق عن الباطل (۲) احتمال دوم یہ ہے کہ مصدر بمعنی اسم مفعول ہوگا ای خطابه المفصول خطاب مفصول وہ ہے کہ جس کا مفہوم مقصود مخاطب واضح طور پر سمجھ لے اور اس میں کوئی التباس و خفاء نہ ہو۔ **وهذا من قبیل عطف الخاص علی العام** غرض شارح جواب اشکال۔ اشکال! یہ ہوتا ہے کہ فصل خطابه کا عطف سنۃ نبیہ پر ہے سنت سے مراد اقوال و افعال ہی ہیں اور فصل خطاب سے بھی قول نبی مراد ہے تو فصل خطاب کے ذکر میں تکرار بلا فائدہ ہے۔ جواب! (۱) یہ تکرار نہیں ہے بلکہ سنت عام ہے فصل خطاب خاص ہے یہ من قبیل عطف الخاص علی العام ہے اس سے مقصود عظمت و جلالت سنت قولی کا بیان ہے جیسا کہ قرآن پاک میں ہے من کان عدو اللہ و ملکۃ و رسلاً و جبریل و میکیل: عطف جبریل علی ملکۃ لعظمتہ و جلالتہ شانہ ہے اسی طرح یہاں بھی عطف فصل خطابه علی السنۃ سنت قولی کی عظمت و جلالت قدر کو بیان کرنے کے لئے ہے۔ **اذالسنۃ** سے سوال کا جواب ہے کہ سنت قولی کیوں عظیم الشان ہے شارح نے اسکی تین وجوہ بیان کئے (۱) احکام و شرائع کی تمیین کیلئے سنت قولی ہی موضوع ہے نہ کہ سنت فعلی کیونکہ فعل نبی میں متعدد احتمالات ہو سکتے ہیں (۲) شریعت کے اکثر احکام کا مدار قول الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام پر ہے فعل سے اگرچہ احکام کا ثبوت ہوتا ہے لیکن وہ قلیل ہے القلیل کا لمعدوم (۳) قول رسول کا حجت ہونا مجمع علیہ ہے کسی کا اختلاف نہیں ہے بخلاف فعل کے اس کی حجیت لاثبات الاحکام میں اختلاف ہے عند البعض فعل رسول سے حکم ثابت نہیں ہوتا۔ جواب! (۲) بعض شارح نے جواب دیا ہے کہ خطابه کی ضمیر راجع بسوئے اللہ ہے دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اس صورت میں انتشار ضما نہیں ہوگا کیونکہ کتابہ اور نبیہ کی ضمیر بھی راجع الی اللہ ہے اگر ضمیر راجع الی الرسول ہو تو انتشار ضما لازم آئے گا اس صورت میں اشکال تکرار بھی دفع ہو جائے گا اور فصل خطاب سے قرآن پاک مراد ہوگا اور سنت نبیہ و فصل خطابه میں مبنی جملات کتاب کے دونوعین کا بیان ہوگا سنۃ نبیہ سے سنت کا بیان ہے کیونکہ سنت جملات کتاب کیلئے مبنی ہوتی

ہے اور فصل خطاب سے خود قرآن کا بیان ہے کیونکہ بعض آیات قرآنہ بعض آخر کیلئے مبین ہوتی ہیں کما ینال القرآن بفسر بعضہ بعضا۔

مارفع ای مادام رایات الدین مرفوعة عالیة باجماع المجتهدين الباذلین وسعهم فی اعلاء کلمة الله تعالى واحیاء مراسم الدین فان الحکم الجمع علیہ مرفوع لا یوضع و منصوب لا یخفص۔

ترجمہ یعنی جب تک دین کے جھنڈے بلند و عالی ہیں مجتہدین کے اجتہاد کے ساتھ جو خرچ کرن والے ہیں اپنی ہمت کو اللہ تعالیٰ کے کلمہ کو بلند کرنے میں اور دین کے مٹے ہوئے نشانات کے زندہ کرنے میں کیونکہ مجمع علیہ حکم بلند ہوتا ہے رکھا نہیں جاسکتا اور نصب شدہ ہوتا ہے پست نہیں کیا جاسکتا۔

قوله ما رفع اعلام الخ۔ غرض شارح توضیح متن! مادام سے اشارہ کیا کہ مارفع میں ما مصدر یہ حیثیہ ہے جو مادام کے معنی میں ہوتا ہے آیات سے اشارہ کیا کہ اعلام بمعنی راہیہ ہے نہ بمعنی جبل ہے نہ بمعنی علامت ہے عالیہ سے اشارہ کیا مارفع بمعنی علو ہے بمعنی منع و نفی نہیں ہے، حدیث رفع القلم عن الثلاث عن الصبی حتی یختلم وعن الجون حتی افاق وعن النائم حتی استیقظ، اس میں رفع نفی کے معنی میں ہے اس کے بعد وضاحت کی کہ اعلام دین مجتہدین کے اجماع کے ساتھ اس لیے بلند رہتے ہیں کہ وہ ہمیشہ اعلاء کلمہ اللہ کیلئے کوشاں رہتے ہیں اور حکم مجمع علیہ ہمیشہ مرفوع رہتا ہے اس میں کبھی وضع و خض نہیں آتا۔

قوله جلیل الشان غرض شارح متن کے الفاظ مختلفہ کی تشریح! جلیل الشان عظیم سے جلیل کی تفسیر کی الامر سے شان کی تفسیر کی لیکن یہ تفسیر المشہور بلفظ غیر مشہور ہے، باہر البرہان باہر کا معنی غالب و فائق اور برہان کا معنی دلیل و حجت مرکوز مدفون سے معنی بیان کیا، رکزت الرمح سے ماخوذ ہے جب نیزے کو زمین میں گاڑ دیا جائے الکنوز اموال مدفونہ کو کہا جاتا ہے جمع ہے کنز کی الصغور جمع صغر بڑے پتھر (چٹان) کو کہا جاتا ہے شبہ سے بیان تشبیہ ہے مصنف نے اصول بزودی کی عبارات مشککہ جزیلہ (کثیر الافادہ) کو صغور اور چٹانوں کے ساتھ تشبیہ دی وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح چٹانوں میں جو اشیاء پوشیدہ ہوتی ہیں ان تک وصول مشکل ہوتا ہے اسی طرح ان عبارات میں جو معانی پوشیدہ تھے ان تک پہنچنا بھی محضرتھا اور جو معانی مستورہ فی عبارات اصول بزودی تھے ان کو ان جو اہر نفیسہ کے ساتھ تشبیہ دی جو چٹانوں میں پوشیدہ ہوتے ہیں۔ مرموز مرز سے ماخوذ ہے معنی اشارہ بالشفقتین (ہونٹ) یا بالعاجب (ابرو) یعدی بالی سے بیان فائدہ ہے کہ فعل مرز متعدی بالی ہوتا ہے یہاں الحذف والا یصلال کے طور پر حرف جر کو حذف کر کے مرز کو براہ راست متعدی کر دیا گیا اور غوامض جو کہ مجرور تھا کو مرفوع کر کے مرموز کا نائب فاعل بنا دیا گیا اصل عبارت یوں تھی مرموز الی غوامض علیہ کلک جمع نکلتے ہیں شارح نکلتے کا معنی بیان کر رہے ہیں نکتہ ایسی لطیف و باریک کلام کو کہا جاتا ہے جو متعج و صاف ستھری ہو

زوائد سے خالی ہو یہ نکت فی الارض بالقضیب سے ماخوذ ہے۔ بمعنی زمین میں لکڑی سے کھود کرید کرنا عموماً انسان جب گہری سوچ میں ہوتا ہے تو لکڑی کے ساتھ زمین کو کریدتا رہتا ہے، تو نکتہ بھی گہری سوچ سے حاصل ہوتا ہے اسی لئے اس کا نام نکتہ رکھا گیا۔ **اومی** مقصد بیان کیا یعنی مصنف بزودی نے اشارات دقیقہ کے ضمن میں نکات خفیہ کی طرف اشارہ کیا النظر سے معنی بیان کیا نظر کہا جاتا ہے کسی چیز کو آنکھ کے ساتھ دیکھنا اور پورے تامل اور گہری نگاہ کے ساتھ دیکھنا، والملاحظ، مؤخرین گوشہ چشم کے ساتھ کسی شئی کی طرف دیکھنا لحاظ خود مؤخرین کو کہا جاتا ہے جس طرح موق مقدم عین کو کہا جاتا ہے۔ **الفتح** الجذب یعنی کسی شئی کے زوائد و شتات کو کاٹ کر کے صاف ستھرا کرنا مقولہ پیش کیا قبح الجذب جب کھجور کی زائد اغصان کو کاٹ کر اس کو صاف کر لیا جائے بشرطیکہ اس کے لب و دماغ کی ٹہنی نہ کاٹی جائے۔ و **عظیم الدرر** کا معنی بیان کیا موتیوں کو لکڑی میں ترتیب کے ساتھ پرونا۔

والکلام لا یخلو عن تعریض ما غرض شارح عبارت مصنف کا مقصد بیان کرنا! اشارہ فرماتے ہیں مصنف کی کلام کا مقصد علامہ فخر الاسلام پر قدرے تعریض کرنا گویا مدح کے ضمن میں کچھ نہ کچھ تعریض ہے اور بعض عیوب کا ذکر ہے مثلاً (۱) اصول بزودی میں کچھ زوائد تھے جن کا حذف کرنا ضروری تھا (۲) کچھ شتات و متفرقات تھے جن کا نظم ضروری تھا (۳) کچھ مشکلات و مغلفات تھے جن کا حل کرنا واجب تھا (۴) اصول بزودی قواعد معقول پر مبنی نہیں تھی جن شرائط کا لحاظ کرنا فی التعریفات واجب ضروری ہوتا ہے فی علم المیزان فخر الاسلام نے انکی رعایت نہیں کی اور تقسیمات میں عدم تداخل اقسام کا خیال نہیں رکھا۔ **مما یلفتت** سے خود عذر بیان کیا کہ مشائخ متقدمین ان چیزوں کا لحاظ نہیں کرتے ان کا مطمح نظر بیان مقصود و مطلوب ہوتا ہے۔

قوله موردا فیہ ای فی ذالک المتفق۔ غرض شارح فیہ کی ضمیر کا مرجع بیان کرنا! ضمیر کا مرجع المتفق ہے جو کہ متفقہ سے ضمناً مفہوم ہے اس کا مرجع اصول بزودی نہیں ہے اسی طرح ضامراً بعد ساکافیہ رسمیتہ / مؤلفہ کا تہر سب رائج الی متفق ہیں۔

قوله لان الاعجاز فی الکلام ان یؤدی المعنی الخ لیس تفسیرا لمفہوم اعجاز الکلام لانه لا یلزم ان یکون بالبلاغة بل هو عبارة عن کون الکلام بحيث لا یمکن معارضته والایان بمثله من اعجزته اذا جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا فی جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق علی کو نه معجزا فقیل انه لبلاغة و قیل باخباره عن المغیبات و قیل باسلوبه الغریب و قیل بصرف الله تعالی العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز کلام الله تعالی انما هو بهذا الطريق وهو کو نه فی غاية البلاغة و نهاية الفصاحة علی ما هو الراى

الصحيح فباعتبار انه يشترط في الكلام كونه ابلغ من جميع ماعدها يكون واحداً لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة و مراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع و عروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه و عروة الكوز كليته التي توخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر و في الصحاح السحر الاخذ و كل ما لطف ماخذه و دق فهو سحر و معنى تمسكه بذلك مبالغة في تلطيف الكلام وتادية المعاني بالعبارة ال ثقه الفائقة حتى كانه يقرب الى السحر والا اعجاز و ههنا بحثان الاول ان كون طريق تادية المعنى ابلغ من جميع ماعدها من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاثبات بمثله و من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاثبات بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاثبات بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ماعدها والثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة و ما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاثبات بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح و نهاية الاعجاز زوج يتعدد طريق الاعجاز ايضا بان يكون اعلى الطرف الاعلى او اعلى بعض المراتب القريبة منه و الجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى و معنى كونه ابلغ من جميع ماعدها انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا اور مقدر احتي لا يمكن للغير الاثبات بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عدها بمعنى انه لا يمكن للبشر معارضة والاثبات بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه.

ترجمہ! یہ نہیں ہے تفسیر اعجاز کلام کے مفہوم کے لئے کیونکہ نہیں لازم آتا ہے کہ وہ اعجاز بلاغت کے ساتھ ہو بلکہ وہ عبارت کے کلام کے ہونے سے اس اعتبار کیساتھ کہ ناممکن ہو اسکا معارضہ اور اس جیسی کلام لے آنا یہ لیا گیا ہے اعجزتہ سے جب تو اسکو عاجز بنا دے اسی وجہ سے اختلاف کیا ہے علماء نے قرآن مجید کے اعجاز کی وجہ میں باوجود اتفاق کے اس کے معجز ہونے پس کہا گیا ہے کہ وہ معجز ہے اپنی بلاغت کی وجہ سے اور کہا گیا ہے اخبار عن المغنات کی وجہ سے اور کہا گیا ہے اپنے اسلوب غریب کی وجہ سے اور کہا گیا ہے بوجہ پھیر دینے اللہ تعالیٰ کے عقول کو معارضہ سے بلکہ مراد یہ ہے کہ کلام اللہ کا اعجاز سوائے اس کے نہیں اس طریقہ کیساتھ ہوگا اور وہ ہونا اسکا بلات کی انتہا میں اور فصاحت کی انتہا میں جیسا کہ رائے صحیح یہی ہے پس باعتبار اس کے شرط کیا گیا ہے کلام میں ہونا اسکا بلوغ جمع ماعدہ سے ہوگا وہ ایک اس میں تعدد نہیں ہوگا۔ بخلاف سحر کلام کے کیونکہ وہ عبارت ہے

کلام کی دقت سے اور اس کے مأخذ کے لطیف ہونے اور یہ واقع ہوتا ہے متعدد طرق پر اور مختلف مراتب پر پس اسی وجہ سے فرمایا اہد اب السحر جمع کے لفظ کے ساتھ اور عروۃ الاعجاز مفر کیساتھ اور ہدب الثوب وہ ہوتا ہے جو اس کپڑے کے کنارے پر ہوتا ہے اور عروۃ الکوز اسکا قبضہ (کڑا) جو پکڑا جاتا ہے اسکو اٹھانے کے وقت اور یہ زیادہ قوی ہوتا ہے ہدب سے پس خاص کیا اسکو اعجاز کے ساتھ جو کہ زیادہ قوی ہے السحر سے۔ اور صحاح میں ہیں السحر الاخذہ یعنی منتر اور ہر وہ چیز جسکا مأخذ لطیف اور دقیق ہو پس وہ سحر ہے اور معنی اس کیساتھ تمسک پکڑنے کا مبالغہ کرنا کلام کے لطیف بنانے میں اور معانی کے ادا کرنے میں ایسی عبارات کیساتھ جو لائق وفاق ہو گویا کہ وہ قریب ہے سحر اور اعجاز کے اور یہاں دو بحثیں ہیں پہلی یہ ہے کہ معنی کے ادا کرنے کے طریقہ کا ہونا ابلیغ جمیع ماسواء سے طرق موجودہ محققہ سے یہ اعجاز میں کافی نہیں ہے بلکہ ضروری ہے عجز اس کے معارضہ سے اور اسکی مثل لے آنے سے اور طرق خفقتہ اور مقدرہ سے حتیٰ کہ ناممکن ہو اسکی مثل لے آنا یہ شرط نہیں ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے مثل قرآن لے آنے پر۔ اور ہونے اس قرآن مجید کے معجز پس کیا معنی ہے اس کے قول ابلیغ من جمیع ماعداہ کا اور دوسری بحث یہ ہے کہ طرف اعلیٰ بلاغت۔ یہ اور جو قریب ہو اس طرف اعلیٰ کے مراتب علیا میں سے وہ جو نہیں ہے ممکن بشر کیلئے اسکی مثل لانا دونوں معجز ہیں جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے مفتاح اور نہایت الاعجاز میں اور اس وقت اعجاز کے طرق بھی متعدد ہو جائیں گے بایں طور کہ وہ طرف اعلیٰ پر ہوا بعض مراتب پر ہو جو اس کے قریب ہیں۔ اور جواب اول سے یہ ہے کہ اعجاز نہیں ہوتا مگر اللہ تعالیٰ کی کلام میں اور اس کے ابلیغ من جمیع ماعداہ کا معنی یہ ہے کہ وہ ابلیغ ہے ہر اس کلام سے جو کہ وہ کلام اللہ کے علاوہ ہے محقق ہو یا مقدر حتیٰ کہ نہیں ہے ممکن غیر کیلئے اس کی مثل لے آنا اور دوسرے اشکال سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ اعجاز برابر ہے کہ وہ طرف علیٰ پر ہو یا ملقرب منہ پر ہو متحد ہے باعتبار اس کے کہ وہ ایک حد ہے کلام سے جو کہ ابلیغ ہے اپنے تمام ماسویٰ سے اس معنی کے ساتھ کہ نہیں ہے ممکن بشر کیلئے اسکا معارضہ اور اس کی مثل لے آنا بخلاف سحر کلام کے کیونکہ اس کیلئے کوئی حد نہیں ہے جو اسکو ضبط کرے۔

قوله لان الاعجاز فی الکلام ان یودی المعنی الخ لیس تفسیر المفہوم اعجاز الخ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ علامہ صدر نے اعجاز فی الکلام کی تعریف کی ہے ان یودی المعنی بطریق حو ابلیغ من جمیع ماعداہ من الطرق، یہ تعریف باطل ہے وجہ بطلان یہ ہے کہ تعریف کیلئے ضروری و شرط ہے کہ وہ معرف کے مساوی ہونی المصدق اگر تعریف اخص من المعروف ہو جائے یا اعم ہو جائے تو باطل ہوتی ہے جیسا کہ شرح تہذیب میں ہے والتعریف مساوی للمعرف لا اخص منہ ولا اعم مذکورہ تعریف اعجاز مساوی للمعرف نہیں ہے بلکہ اخص من المعروف ہے کیونکہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اعجاز ہمیشہ بلاغت کہ وجہ سے ہوگا حالانکہ اعجاز صرف بلاغت میں منحصر نہیں ہے بلکہ اس کی متعدد صورتیں ہیں تو معرف اعجاز کلام عام ہے اور تعریف (ان یودی المعنی بطریق الخ) خاص ہے لہذا یہ تعریف باطل ہے تعریف صحیح یہ ہے، کون الکلام

بحیث لایمکن معارضۃ والاتیان بمثلہ، یعنی ایسی کلام جس کا معارضہ اور اس جیسی کلام پیش کرنا طاقت انسانی سے خارج ہو اور یہ اعجزتہ سے ماخوذ ہے جس کا معنی عاجز کر دینا اور اس عاجز کر دینے کے متعدد طرق ہو سکتے ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک کے معجز ہونے میں توافق ہے لیکن وجہ اعجاز میں اختلاف ہے (۱) عند البعض وجہ اعجاز اس کی بلاغت ہے کہ وہ نہایت بلاغت پر ہے اس تک وصول طاقت بشر سے باہر ہے (۲) عند البعض وجہ اعجاز اخبار عن المغیبات ہے کیونکہ انسان میں اخبار عن المغیبات کی قوت نہیں لیکن یہ وجہ اس لئے ضعیف ہے کہ اگر کوئی سورۃ اخبار عن المغیبات پر مشتمل نہیں ہے تو وہ معجز نہیں ہوگی حالانکہ یہ خلاف واقع ہے۔ (۳) عند البعض وجہ اعجاز اسلوب غریب ہے کہ اس کا انداز نہ الایہ فصحاء بلغاء کے اسلوب سے یکسر مختلف ہے (۴) عند البعض وجہ اعجاز یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی قوت قاہرہ سے معارضین کے عقول کو قرآن پاک کے معارضہ اور اس کی مثل لانے سے پھیر دیا۔ وهذا الوجه ایضا مردود وجہ یہ ہے کہ اس وجہ اعجاز سے لازم آتا ہے کہ قرآن پاک فی حد ذاته معجز نہیں ہے والا مرلیس کذا لک لانه معجز فی نفسه قال اللہ قل لئن اجمعت الجن والانس علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لایاتون بمثلہ۔ اور نیز اس سے یہ لازم آتا ہے کہ معجز اللہ تعالیٰ ہوں نہ کہ قرآن پاک حالانکہ معجز ہونا قرآن پاک کی صفت ہے۔ یقال القرآن معجز اگر اعجاز کلام خاص بالبلاغۃ ہوتا تو جہت اعجاز میں اختلاف نہ ہوتا تو ثابت ہوا کہ اعجاز کلام کے متعدد طرق ہیں تو معرف عام ہے اور تعریف خاص ہے۔ بل المراد سے شارح نے جواب دیا کہ اشکال تب ہو سکتا ہے جب مصنف نے اعجاز فی الکلام کی تعریف کی ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے مصنف نے اعجاز کلام کی تعریف نہیں کی تعریف تو یہ ہے کہ۔ لایکون معارضتہ والاتیان بمثلہ بلکہ مصنف نے طرق اعجاز میں سے ایک طریق کو جو اس کے نزدیک معتبر قوی تھا اور رأی صحیح بھی اسی کے حق میں تھی اس کو بیان کر دیا وہ طریق صحیح یہ ہے کہ قرآن پاک اپنی فصاحت و بلاغت کی وجہ سے مرتبہ اقصیٰ پر ہے اس لیے اس کا معارضہ ناممکن ہے تو مصنف نے تعریف نہیں کی بلکہ اعجاز کی صورتوں میں سے ایک صورت بیان کی مراد یہ ہے کہ اعجاز کلام جب بلاغت کے طریقے پر ہو تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ معنی کو ایسے طریقے پر اداء کیا جائے جو جمیع ابعاد طرق سے زیادہ بلیغ ہو فاندفع الاشکال۔ فباعبار انہ سے شارح ایک شبہ کا ازالہ کر رہے ہیں جس کی تفصیل متن میں بھی بیان ہو چکی ہے حاصل اشکال یہ ہے کہ مصنف نے اہد اب کو جس کی نسبت الی السحر ہے جمع ذکر کیا اور لفظ عروۃ (جو منسوب الی الاعجاز ہے) کو مفرد ذکر کیا اس کی کیا وجہ ہے۔ جواب! یہ ہے کہ طریق اعجاز واحد ہے اس میں تعدد نہیں ہے لہذا اس لئے لفظ مفرد مناسب تھا تو عروۃ کو مفرد ذکر کیا اور سحر کلام کے طرق متعدد اور مراتب مختلفہ ہیں کیونکہ سحر کلام کا معنی ہے وہ کلام جو دقیق ہو اور اس کا ماخذ لطیف ہو اس کے متعدد انواع و طرق ہو سکتے ہیں اسی بناء پر اس کیلئے لفظ جمع اہد اب منتخب کیا۔ وهدب الثوب ما علی اطرافہ غرض لفظ هدب اور لفظ عروۃ کی

تحقیق لغوی کا بیان۔ حدب اس تاگے کو کہا جاتا ہے جو رومال وغیرہ کے اطراف میں لٹکا ہوتا ہے پھندہ، نجر اور غیرہ عروۃ وہ دستہ و قبضہ جس کو پکڑ کر گلاس کپ وغیرہ کو اٹھایا جاتا ہے۔ وہی اقوی سے شبہ کا زالہ ہے کہ لفظ اھد اب کو سحر کے ساتھ اور لفظ عروۃ کو اعجاز کے ساتھ ذکر کیا برعکس کیوں نہیں کیا۔ جواب! خلاصہ یہ ہے کہ اعجاز اقوی من السحر ہے اور عروۃ اقوی من الاهداب ہے تو اقوی کو اقوی کے ساتھ اور ضعیف کو ضعیف کے ساتھ ذکر کیا۔ و فی الصحاح سے لفظ سحر کی تحقیق لغوی کا ذکر ہے علامہ جوہری نے صحاح میں سحر کا لغوی معنی ذکر کیا ہے۔ **الْأَخْذَةُ** (منتر) (اچکنا) اور ہر وہ کلام جس کا ماخذ لطیف اور دقیق ہو اس کو سحر کہا جاتا ہے۔

ومعنی تمسکہ بذالک غرض عبارت متن متشبثا باھد اب السحر الخ کا مطلب بیان کرنا ہے۔ تثبیت باھد اب السحر اور تمسک بعروۃ الاعجاز کا مقصد یہ ہے کہ میری کلام انتہائی لطیف ہوگی اور معانی کو ایسی عبارات کے ساتھ اداء کیا جائے گا جو لائق اور فائق ہوگی گویا میری کلام قریب الی السحر والا اعجاز ہے دوسرا کوئی شخص اس جیسی عبارت لانے سے قاصر و عاجز ہے تو مقصود مصنف مبالغہ ہے۔ **وہہنا بعثان** الجنا لاول! بحث اول میں ایک اشکال کا ذکر ہے اشکال یہ ہے کہ اعجاز فی الکلام کی تعریف کی گئی ہے ان یودی المعنی بطریق ہوا بلع من جمیع الطرق۔ سائل استفسار کرتا ہے کہ جمیع طرق سے کون سے طرق مراد ہیں اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں (۱) یا تو جمیع طرق سے طرق موجودہ و متحققہ بالفعل مراد ہونگے (۲) یا طرق متحققہ موجودہ اور طرق مقدرہ مستقبلہ دونوں مراد ہونگے **وکلہما باطلان** شق اول اس لیے باطل ہے کہ اگر جمیع ماعدہ طرق سے فقط طرق موجودہ مراد ہوں تو اس سے اعجاز کلام ثابت نہ ہوگا کیونکہ اعجاز کلام یہ ہے کہ کلام کا معارضہ ناممکن ہو اور اتیان بمثلہ پر قدرت نہ ہو دریں صورت معارضہ ممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ طرق مقدرہ میں سے ایسا طریق ہو جس کے ساتھ معارضہ ہو سکے اور اس کی مثل لائی جاسکے لہذا فقط طرق متحققہ مراد لینا اثبات اعجاز کیلئے کافی نہ ہوگا شق ثانی، اس لیے باطل ہے کہ اگر طرق ماعدہ سے جمیع طرق متحققہ و مقدرہ مراد لیے جائیں تو یہ اعجاز میں شرط نہیں کیونکہ دریں صورت مقصد ہوگا اعجاز کلام یہ ہے کہ جس کا معارضہ اور اتیان بمثلہ ناممکن ہو اور وہ جمیع طرق سے ابلغ ہو اور اس جیسی کلام پیش کرنا فی الحال و فی المستقبل معذور ہو ایسا اعجاز شرط نہیں ہے ورنہ کتاب اللہ کا اعجاز ختم ہو جائے گا کیونکہ ذات باری تعالیٰ اتیان بمثل قرآن پر قادر ہے اس سے معلوم ہوا کہ طرق مقدرہ میں ایک طریق موجود ہے جس سے مثل قرآن حاصل ہو سکتی ہے حالانکہ اس احتمال کے باوجود قرآن مجز ہے بالاتفاق تو ثابت ہوا کہ جمیع طرق سے طرق متحققہ و مقدرہ دونوں مراد لینا درست نہیں ہے **فما هو المراد من جمیع ما عداہ من الطرق**۔ البحث الثانی! بحث ثانی میں بھی ایک اشکال مذکور ہے یہ اشکال عبارت متن ولا یکون هذا الا واحدا پر وارد ہوتا ہے خلاصہ اشکال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اعجاز فی الکلام کا ایک ہی

طریق ہو سکتا ہے یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ علامہ سکا کی نے مفاح میں اور، صاحب نہایۃ الاعجاز، نے تصریح کی کہ اعجاز کلام کے دو طریقے ہیں (۱) بلاغت کا طرف اعلیٰ (۲) مایقرب من الطرف الاعلیٰ یہ دونوں اعجاز کلام کی قسمیں ہیں معجز ہیں بشر ان کی مثل لانے پر قادر نہیں ہے اس سے ثابت ہو گیا کہ اعجاز کے طرق بھی متعدد ہیں سحر کی طرح تو قول صدر الشریعہ لایکون الا واحدا باطل ہو گیا۔ والجواب عن الاول! سے اشکال اول کا جواب ہے حاصل جواب یہ ہے کہ ہم دو شقوں میں سے شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں اور طرق سے جمیع طرق محققہ مقدرہ مراد لیتے ہیں لیکن وہ طرق مخصوص ہیں کلام البشر اور غیر کلام اللہ کے ساتھ قرینہ یہ ہے کہ اعجاز فی الکلام سے کلام اللہ مراد ہے گویا یہ اعجاز کلام اللہ کی تعریف ہے تو ماعد اطرق سے غیر کلام اللہ کے طرق مراد ہونگے مقصد یہ ہوگا کہ اعجاز کلام اللہ یہ ہے غیر اللہ کی کلام میں جتنے طرق ادا ہو سکتے ہیں خواہ وہ طرق محققہ ہوں خواہ طرق مقدرہ کلام اللہ ان سب سے ابلغ ہو حتیٰ کہ غیر اللہ کیلئے اس کی مثل لانا ممکن نہ ہو اب اللہ تعالیٰ کا قادر علی الاتیان بمثلہ ہونا منافی اعجاز کلام اللہ نہ ہوگا۔ وعن الثانی! سے اشکال ثانی کا جواب ہے خلاصہ جواب یہ ہے کہ دعویٰ صدر الشریعہ لایکون الا واحدا درست ہے کیونکہ وحدت سے وحدت نوعی مراد ہے وحدت شخصی مراد نہیں ہے یہ مراد نہیں ہے کہ اعجاز کلام کا صرف ایک فرد ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ اعجاز کلام کی نوع صرف ایک ہے اب اعجاز کلام خواہ وہ طرف اعلیٰ میں ہو خواہ مایقرب منہ ہو دونوں متحد اور ایک ہیں بایں معنی کہ یہ دونوں کلام کی ایک ایسی حد پر ہیں جو ابلغ من جمیع ماعد ہے اور اس کا معارضہ اور اتیان بمثلہ بشر کیلئے ناممکن ہے تو اعجاز کلام میں وحدت نوعی متحقق ہے اور مراد مصنف بھی لایکون الا واحد اس وحدت نوعی ہے بخلاف سحر کلام کے کہ اسکی کوئی نوع نہیں ہے کوئی حد ضابطہ نہیں ہے بلکہ اس کے متعدد انواع ہیں فیکون متعدد۔

تمت خطبة التفتیح بعون الله تعالى وبكرمه

﴿متن تنقیح مع التوضیح﴾

اصول الفقہای هذه اصول الفقه مصنف اصول الفقه کی ترکیب بیان کر رہے ہیں انہیں دو احتمال ذکر کئے ہیں یہ خبر ہے مبتداء محذوف هذه کی ای هذه اصول الفقه (۲) مبتداء محذوف الخمر ہے ای اصول الفقه ماہی چونکہ یہ جملہ استفہامیہ ہے اس لئے جواب خود مصنف بصورت ذکر تعریف دے رہے ہیں چنانچہ ارشاد فرمایا فنعر فہا اولاً باعتبار الاضافة مقصد عبارت یہ ہے کہ اصول الفقه کی دو تعریضیں ذکر کی جائیں گی (۱) حد اضافی (۲) حد لقی۔ حد اضافی! یہ ہے کہ مضاف ومضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے۔ حد لقی! یہ ہے کہ مضاف ومضاف الیہ کی بحیثیت مجموع تعریف کی جائے بایں لحاظ کہ وہ مجموع من حیث المجموع ایک فن کا لقب و علم بن گیا ہے علامہ صدر تفرماتے ہیں اولاً ہم حد

اضافی بیان کریں گے ثانیاً حد لفظی۔ حد اضافی بیان کرتے ہوئے لفظ اصول کی تحقیق بیان کر رہے ہیں اصول اصل کی جمع ہے اصل کا معنی مایبتنی علیہ غیرہ پھر وضاحت کی کہ ابتداء کی دو قسمیں ہیں (۱) ابتداء حسی (۲) ابتداء عقلی لفظ ابتداء دونوں کو شامل ہے اول کی مثال ابتداء السقف علی الجدار ثانی کی مثال مصنف نے بیان کی ترتیب الحکم علی الدلیل۔

وتعریفہ بالمحتاج الیہ لا یطرد وقد عرفہ الامام فی المحصول بھذا۔ غرض مصنف تردید امام رازی! امام رازی نے اصل کی تعریف کی ہے الاصل هو المحتاج الیہ یعنی اصل وہ شئی ہے جس کی طرف کوئی دوسری شئی محتاج ہو علامہ صدر الشریعہ تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام نے جو تعریف محصول میں ذکر کی ہے درست نہیں ہے وجہ یہ ہے کہ یہ تعریف مطرد (مانع عن دخول غیر) نہیں ہے۔ واعلم ان التعریف اما حقیقی الخ! ما قبل والے اشکال (تردید) کی وضاحت سے قبل علامہ صدر ایک تمہید بیان فرما رہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ کسی شئی کی ماہیت وہ اجزاء ہیں جن سے شئی ملکر بنے اگر ان اجزاء سے کوئی جزء نہ ہو تو ماہیت متحقق نہ ہو (تیسیر المنطق) ماہیت کی دو قسمیں ہیں (۱) ماہیت حقیقیہ (۲) ماہیت اعتباریہ۔ ماہیت حقیقیہ! وہ ہے جو کسی فرض فارض اور معتبر کے اعتبار کے تابع نہ ہو بلکہ وہ ماہیت نفس الامر اور واقع میں متحقق و ثابت ہو خواہ عقل اس کا اعتبار کرے یا نہ کرے جیسے ماہیت انسانیہ ماہیت فرسیہ وغیرہ۔ ماہیت اعتباریہ، وہ ہے جو کسی معتبر کے اعتبار کے تابع ہو واقع اور نفس الامر میں ثابت و متحقق نہ ہو جیسے ماہیت لفظ اصل ماہیت فقہ و جنس و نوع یہ ماہیات نفس الامر یہ نہیں بلکہ معتبرین نے ان کا اعتبار کیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں لفظ کے اصطلاحی معنی کو ماہیت اعتباری کہا جاتا ہے۔ جس طرح ماہیت کی دو قسمیں ہیں اسی طرح بقول مصنف تعریف کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) تعریف حقیقی (۲) تعریف اکی۔ تعریف حقیقی! اما ینبئی عن ماہیة الشئی و حقیقته وبالفاظ دیگر ہو تحصیل حقیقة الشئی الغیر الحاصلة فی القوة المدركة تعریف حقیقی! وہ ہے جو شئی کی ماہیت و حقیقت کے بارے میں خبر دے۔ تعریف اکی! ہو تحصیل مفهوم الشئی الغیر الحاصل فی القوة المدركة تعریف اکی! یہ ہے کہ ایک مفہوم مرکب کو قوت مدركة میں حاصل کیا جاتا ہے مثلاً وضع چند امور مرکبہ متیرہ فی الذہن (تیار شدہ) (بقول حضرت شیخ الحدیث مولانا علی محمد صاحب) کا اعتبار کر کے ان کے مقابلہ میں ایک اسم وضع کر دیتا ہے وہ اسم موضوع اور امور و اجزاء مرکبہ و متیرہ موضع لہ ہوتے ہیں جب بھی اس اسم کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔ جواب! میں وہی مفہوم مرکب ذکر کیا جائے گا جیسے لفظ اصل وضع کیا گیا ہے بمقابلہ مفہوم مرکب وہ یہ ہے کہ ایک شئی ہو اس پر کسی دوسری شئی کا ابتداء ہو اسی طرح لفظ الفقہ چند مسائل مخصوصہ کے مقابلہ میں وضع کیا گیا ہے۔ اسی طرح لفظ، الجنس کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ما هو الی مفہوم مرکب کے مقابلہ میں وضع کیا گیا ہے اسی طرح، لفظ نوع کلی مقول

علیٰ کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ما هو کیلئے وضع کیا گیا ہے خلاصہ اینکه تعریف اسی اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوتی ہے کہ یہ اسم و لفظ کس مفہوم کیلئے وضع کیا گیا ہے مثلاً جب سوال کیا جائے **ما هو الاصل**؟ تو جواب میں وہی مفہوم مرکب ذکر کر دیا جائے گا۔ **ما یبتنی علیہ غیرہ** مصنف یہ فرماتے ہیں ماہیات حقیقیہ ثابتہ نفس الامر کی تعریف ہمیشہ تعریف حقیقی ہوگی جیسے تعریف الانسان بالحيوان الناطق و تعریف الفرس بالحيوان الصالح وغیرہ اور ماہیات اعتباریہ کی تعریف تعریف اسی ہوگی جیسے تعریف الاصل ما یتنبی علیہ غیرہ تعریف الجنس، کلی مقول الخ تعریف النوع، کلی مقول علی کثیرین متفقین الخ۔

و شرط لكل التعريفين الطرد والعكس ای كلما مقصد عبارت یہ ہے دونوں تعریفیں (حقیقی و اسمی) کیلئے طرد و عکس شرط ہے۔ طرد کا مقصد مانع ہونا اور عکس کا مقصد جامع ہونا مصنف طرد کی تعریف یہ کر رہے ہیں **كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود** جہاں تعریف وجد صادق آرہی ہو معرف محدود بھی صادق آئے اگر حد و تعریف صادق ہے محدود صادق نہیں ہے تو تعریف مطرد نہیں ہوگی بلکہ کہا جائے گا **هذا التعريف غير مطرد وغير مانع** مثلاً انسان کی تعریف کی جائے ہو حیوان ماش یہ تعریف غیر مطرد ہے کیونکہ حیوان ماش تو فرس و حمار پر بھی صادق ہے جب کہ اس کو انسان نہیں کہا جاتا تو تعریف صادق آرہی ہے اور محدود معرف صادق نہیں آ رہا اور عکس کی تعریف کی گئی ہے کما صدق عليه الحد و صدق عليه الحد جہاں محدود معرف صادق آئے حد و تعریف بھی صادق آئے اگر محدود معرف تو صادق آ رہا ہے لیکن تعریف صادق نہیں آرہی تو وہ تعریف منعکس نہ ہوگی بلکہ کہا جائے گا **هذا التعريف غير منعكس وغير جامع** مثلاً انسان کی تعریف کی جائے ہو حیوان کا تب بالفعل یہ تعریف غیر منعکس ہے کیونکہ جو انسان کا تب بالفعل نہیں ہے اُس پر محدود (انسان) تو صادق آ رہا ہے لیکن تعریف وجد صادق نہیں آرہی لہذا یہ تعریف جامع لا افراد المعرف نہیں ہے خلاصہ اینکه تعریف حقیقی و اسمی میں طرد و عکس منع و جمع شرط ہے بعنوان دیگر تعریف کیلئے ضروری ہے کہ وہ معرف کے مساوی ہو عام من المعرف بھی نہ ہو خاص بھی نہ ہو۔ **ولا شك ان تعريف الخ** اس عبارت سے مصنف تعریف الاصل کی تعیین فرما رہے ہیں کہ تعریف الاصل ہر حال میں تعریف اسی ہے خواہ ما یتنبی علیہ غیرہ ہو (کما عرفنا) خواہ محتاج الیہ ہو (کما عرفه الرازی) لہذا اس تعریف کیلئے طرد و عکس شرط ہو گا **التعريف الذي ذكرني المحصول لا يطر د بعد التمهيد علامه صدر الشریعہ مقصود (تردید رازی و تفصیل عدم اطراد) کی طرف عود فرما رہے ہیں کہ امام رازی کی تعریف مطرد نہیں ہے کیونکہ محتاج الیہ پانچ چیزیں ہیں (۱) علت مادی (۲) علت صوری (۳) علت فاعلی (۴) علت غائی (۵) شروط مثلاً کاریگری و صنعت کے اسباب و آلات۔ تو تعریف اصل (محتاج الیہ) پانچ اشیاء پر صادق آرہی ہے جبکہ معرف لفظ اصل فقط علت مادی پر صادق آتا ہے۔ باقی اشیاء اربعہ کو اصل نہیں کہا جاتا تو تعریف رازی غیر افراد معرف پر صادق آرہی ہے لہذا یہ تعریف مطرد و مانع نہیں فلا یصح تعریف الرازی۔**

﴿ شرح تلویح ﴾

قوله اصول الفقه الكتاب مرتب علی مقدمة وقسمین غرض شارح تفتازانی کتاب توضیح! کا خلاصہ بیان کرنا چنانچہ فرمایا کہ پوری کتاب توضیح ایک مقدمہ اور دو قسموں پر مشتمل ہے۔ اعتراض! کلام شارح کلام مصنف کے خلاف ہے کیونکہ آگے مصنف خود فرمائیں گے فنضع الكتاب علی قسمین تو عبارت مصنف سے معلوم ہوا کہ کتاب توضیح صرف دو قسموں پر مرتب ہے جب کہ کلام شارح میں ہے کہ کتاب توضیح دو قسموں اور ایک مقدمہ پر مرتب ہے فہین تو لیہما تخالف وتعارض۔ جواب! (۱) مصنف و شارح کی کلام میں کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ مراد شارح مطلق کتب توضیح کا خلاصہ بیان کرنا ہے خواہ وہ مقاصد فن سے ہو یا مبادی فن سے جب کہ مراد مصنف نفع الکتاب علی قسمین سے فقط مقاصد فن ہیں اور وہ فقط قسمین پر مرتب ہے مقدمہ خارج ہے۔ جواب! (۲) کلام مصنف بعد از فراغ مقدمہ ہے اور یہاں سے تو کتاب دو قسمین پر مرتب ہے کیونکہ مقدمہ پہلے گزر چکا ہے اور قول شارح مع المقدمة ہے اس اعتبار سے کتاب توضیح قسمین کے علاوہ المقدمة پر بھی مشتمل ہے لہذا دونوں بزرگوں کا قول اپنے اپنے مقام کی مناسبت سے صحیح ہے لان المذکور فیہ سے شارح تفتازانی وجہ حصر بیان فرما رہے ہیں خلاصہ حصر یہ ہے کہ جو کچھ اس کتاب میں مذکور ہے وہ مقاصد فن سے متعلق ہوگا یا نہ (بلکہ مبادی سے ہوگا) اگر مقاصد سے نہیں ہے تو اس کو مقدمہ کہا جاتا ہے اگر مقاصد فن سے ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا اس میں اولہ سے بحث ہوگی یا احکام سے اگر اولہ سے بحث ہے تو وہ قسم اول ہے اگر احکام سے ہے تو وہ قسم ثانی ہے کیونکہ اس فن میں صرف ان دو چیزوں سے ہی بحث ہوتی ہے۔ والقسم الاول مبنی علی اربعة ارکان قسم اول چار ارکان پر مشتمل ہے (۱) الکتاب (۲) السنة (۳) الاجماع (۴) القیاس۔ وهو مذیل ببابی الترجیح والاجتہاد غرض شارح جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ آپ کا یہ قول کہ قسم اول چار ارکان پر مشتمل ہے صحیح نہیں ہے بلکہ اس میں ایک باب الترجیح بین الادلہ والعلل ہے اور دوسرا باب الاجتہاد بھی مذکور ہے یہ تو کل چھ ارکان ہیں نہ کہ چار۔ جواب! شارح جواب دے رہے ہیں کہ یہ دونوں باب ذیلی ہیں مذیل ذیل سے ہے لغوی معنی دامن مرادی معنی کسی شئی کو بالتبع ذکر کرنا مقصد یہ ہے کہ یہ دونوں باب کوئی مستقل نہیں بلکہ ذیلی اور قیاس کے تابع ہیں اور اس کے تاملہ اور تہ میں سے ہیں فلا اشکال۔ والثانی علی ثلاثة ابواب قسم ثانی تین ابواب پر مشتمل ہے (۱) الحکم (۲) الحکوم بہ (۳) الحکوم علیہ ان کی وجہ حصر عنقریب آجائے گی۔ والمقدمة مسوقة شارح تفتازانی یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ مقدمہ میں کن امور کو بیان کیا جائے گا تو فرماتے ہیں کہ مقدمہ میں دو چیزوں کو ذکر کیا جائے گا (۱) تعریف علم اصول فقہ (۲) موضوع۔ لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة الخ یہاں سے شارح تفتازانی یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ مقدمہ میں تعریف اور

موضوع کو بیان کرنا کیوں ضروری ہے اور ہمیں مقاصد سے پہلے ان دو چیزوں کا جاننا کیوں ضروری ہے اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ، ضابطہ، یہ ہے کہ جو شخص کثرت کا طالب ہو یعنی اشیاء کثیرہ کو طلب کرنا چاہتا ہو اور وہ اشیاء کثیرہ بھی ایسی ہوں کہ سب کی سب جہت واحدہ میں منضبط ہوں یعنی سب اشیاء کا ایک ہی شئی کے ساتھ تعلق و ربط ہو۔ اور وہ شئی ان سب میں مشترک ہو تو ایسے طالب کثرت کیلئے ضروری ہے کہ جب وہ اشیاء کثیرہ کو طلب کرے تو بوقت طلب اس جہت کا لحاظ ضرور کرے اور اس جہت کو اشیاء کثیرہ کے طلب کرنے سے پہلے جان لے اور اسکی معرفت حاصل کر لے ورنہ خطرہ ہے کہ وہ طالب مقصود کو فوت کر دے گا اور غیر مقصود میں مشغول ہو جائے گا اور اسکو مقصود و غیر مقصود میں امتیاز نہیں ہوگا مثلاً ایک شخص طلبہ دین کا طالب ہے تو طلبہ دین کثیر ہیں لیکن وہ منضبط فی جہت واحدہ ہیں تو اس شخص کیلئے ضروری ہے کہ اس جہت واحدہ کا علم حاصل کرے وہ جہت واحدہ تعریف ہوگی ان طلبہ کی کہ طالب علم وہ ہے جو دین پڑھے اور صاحب اللحیہ صاحب العمامہ والقلنسوہ وغیرہ ہو اس جہت واحدہ کے علم کے بعد وہ طالب کثرت اپنے مطلوب و مقصود کو حاصل کرے گا اور مقصود کو غیر مقصود سے ممتاز کرے گا اگر یہ جہت معلوم نہ ہوتی تو مقصود و غیر مقصود مطلوب و غیر مطلوب کا امتیاز نہ ہو سکتا بجائے طلبہ دین کے ممکن ہے طالب کثرت تجارت کو ہی طلبہ دین سمجھ بیٹھتا اور ان کی خدمت میں مشغول ہو جاتا اس طرح مقصود و فوت ہو جائے گا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ طالب کثرت کیلئے ضروری ہے کہ وہ جہت واحدہ کا علم پہلے حاصل کرے تو اب یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ ہر علم مسائل کثیرہ پر مشتمل ہے اور وہ مسائل کثیرہ مرتبط و منضبط اور مشترک ہوتے ہیں جہت واحدہ میں اور وہ جہت واحدہ ہر علم کی تعریف اور اس کا موضوع ہے لہذا طالب علم کیلئے ضروری ہے کہ وہ ہر علم کے مسائل کثیرہ معلوم کرنے سے پہلے اس کی تعریف اور اس کا موضوع جان لے اس طرح وہ مقصود کے فوت ہونے اور غیر مقصود میں اشتغال سے مامون و محفوظ ہو جائے گا تعریف علم کے معلوم کرنے سے وہ علم مطلوب ممتاز عن سائر العلوم ہو جاتا ہے عند (الطالب) لانی نفسہ و فی حد ذاتہ اور موضوع کے ذریعہ سے وہ ممتاز ہو جائے گا فی حد ذاتہ و فی نفسہ باقی علوم سے لہذا مقاصد سے پہلے علم کی تعریف اور موضوع کا جاننا ضروری ہے ورنہ طلب مجہول لازم آئے گا اور مقصود و غیر مقصود میں امتیاز نہ ہو سکے گا۔ سوال! مقدمہ میں تو تین اشیاء کو بیان کیا جاتا ہے (۱) تعریف (۲) موضوع (۳) غرض و غایت شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے تعریف اور موضوع کو ذکر کیا ہے غرض و غایت کو بیان نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے۔ جواب! غایت شئی عموماً تعریف سے ہی معلوم ہو جاتی ہے یا موضوع سے یہاں پر بھی ایسا ہی ہے کیونکہ اصول فقہ کی تعریف ہے **هو علم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه** اسی سے معلوم ہوا کہ غایت **هذا العلم التوصل الى الفقه** ہے اسی بناء پر مصنف نے اس کو علیحدہ و مستقل ذکر نہیں فرمایا۔ **فحين تشوقت نفس السامع غرض شارح تفتازانی توضیح متن ہے مصنف نے متن میں اصول الفقه میں دو ترکیبی احتمال**

بیان کیے تھے (۱) اصول فقہ خبر ہے مبتداء ہذہ محذوف کی (۲) اصول فقہ مبتداء ہے ماہی جملہ استفہامیہ خبر محذوف ہے۔ شارح تفتازانی پہلے ترکیبی احتمال کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب سامع وطالب کو معلوم ہو گیا کہ علم کا امتیاز تعریف اور موضوع کے ذریعہ سے ہوتا ہے تو اصول فقہ کے طالب کالفس وقلب متوجہ اور مشتاق ہوا کہ وہ اس فن کی تعریف معلوم کرے تاکہ اس کا امتیاز ہو جائے دوسرے علوم سے۔ لیکن ابھی سامع وطالب سوال کرنے کی تیاری کر رہا تھا کہ مصنف نے قبل سوال سامع مشتاق کا اشتیاق دیکھتے ہوئے خود کہہ دیا **هذا الذي ذكرنا اصول الفقه** اور بعد ازاں خود اصول فقہ کی تعریف کرنا شروع کر دی تاکہ سامع وطالب کو سوال کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آئے یا بالفاظ دیگر مصنف نے طالب کے سوال مقدر کا جواب دیا۔ **او قال عن الثاني** سے احتمال ثانی ترکیبی کی وضاحت کر رہے ہیں کہ یا پھر مصنف سامع مشتاق کے نائب۔ من کراز خود سوال کر رہے ہیں کہ **اصول الفقه ماہی**؟ پھر جواب میں اس کی تعریف میں شروع ہو گئے **واصول الفقه لقب لهذا الفن** الخ غرض شارح تفتازانی توضیح متن ہے فرماتے ہیں کہ اصول الفقه اس فن مخصوص کا لقب ہے جو کب اضافی سے منقول ہے یعنی اصل میں مرکب اضافی بعدہ اس سے نقل کر کے اس فن کا لقب بنا دیا گیا ہے بعد النقل اس میں ترکیب کا لحاظ نہیں ہوگا لہذا اس میں دو اعتبار ہونگے (۱) اضافت کا (۲) لقب ہونے کا اس لیے اس کی تعریفیں بھی دو ہونگی ایک باعتبار اضافت کے یعنی مضاف کی علیحدہ اور مضاف الیہ کی علیحدہ دوسری باعتبار لقب ہونے کے اول کو تعریف اضافی اور دوم کو تعریف لقمی کہتے ہیں۔ **قدم بعضهم التعريف اللقبی** غرض شارح اختلاف مصنفین! کا ذکر کرنا سابقا معلوم ہو چکا کہ اصول الفقہ کی دو تعریفیں ہونگی ایک تعریف اضافی اور دوسری تعریف لقمی لیکن مصنفین کا اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کون سی تعریف مقدم ہوگی بعض حضرات تعریف اضافی کو مقدم کرتے ہیں بعض حضرات لقمی کو مقدم کرتے ہیں اول گروہ جس میں مصنف بھی داخل ہیں دو دلیلیں بیان کرتے ہیں (۱) تعریف لقمی منقول ہے عن الاضافی اور اور اضافی منقول عنہ ہے اور ضابطہ ہے منقول عنہ مقدم ہوتا ہے منقول سے لہذا تعریف اضافی اس کو بھی مقدم ہونا چاہیے علی اللقمی (۲) دوسری دلیل یہ ہے اگر تعریف لقمی کو مقدم کیا جائے تو فقہ کی تعریف میں تکرار بلا فائدہ لازم آئے گا کیونکہ اصول الفقہ کی تعریف ہے **هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه** تو الفقه اصول فقہ کی تعریف میں مذکور ہے اور اصول الفقہ کی تعریف لقمی اس وقت تک تام نہیں ہو سکتی جب تک کہ فقہ کی تعریف نہ کی جائے کیونکہ معرف کی وضاحت تامہ کیلئے ضروری ہے کہ اس کے اجزائے ترکیبیہ کی تعریف کی جائے ورنہ جہالت فی التعریف لازم آئے گی لہذا تعریف لقمی ذکر کرتے وقت فقہ کی تعریف ضرور کرنا پڑے گی پھر اس کی دو صورتیں ہیں (۱) تعریف لقمی میں لفظ فقہ اور اسکی تعریف دونوں ذکر کی جائیں عبارت یوں ہوگی **هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه الذي هو معرفة**

النفس مالها وما عليها (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ تعریف لقمی میں لفظ فقہ نہ ذکر کیا جائے فقط اس کی تفسیر ذکر کی جائے عبارت یوں ہوگی **هو علم بقواعد التي يتوصل بها الى معرفة النفس مالها وما عليها** اول صورت مردود ہے کیونکہ اس میں طول بلاسود ہے ثانی صورت اگرچہ قابل قبول ہے لیکن اس میں وہی تکرار والی خرابی لازم آتی ہے کیونکہ ایک مرتبہ تو یہاں فقہ کی تعریف ہوگی پھر جب حد اضافی کی جائے گی تو اس میں دوبارہ فقہ کی تعریف کرنی پڑے گی اس لئے کہ الفقہ مضاف الیہ ہے حد اضافی یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ تعریف کی جائے تو بحیثیت مضاف الیہ ہونے کے فقہ کی دوبارہ تعریف کرنی پڑے گی تو تکرار محض لازم آئے گا جس طرح کہ علامہ ابن حاجب نے اپنی کتاب الاصول میں ایسا ہی کیا ہے لیکن اگر تعریف اضافی کو مقدم کیا جائے تو تکرار والی خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ فقہ کی تعریف مفصلاً اس میں آجائے گی بعدہ حد لقمی میں صرف الفقہ کا لفظ ذکر کر دینا کافی ہوگا تعریف کی ضرورت نہیں ہوگی طالب علم پہلے ہی تعریف جان چکا ہوگا۔ گروہ ثانی بھی دو دلیلیں بیان کرتا ہے (۱) دلیل اول یہ ہے کہ اصول فقہ اب علم بن چکا ہے اس فن کا اور اعلام میں مقصود معنی علمی ہوا کرتا ہے اور حد لقمی میں بھی معنی علمی بیان کیا جاتا ہے لہذا اس کو مقدم ہونا چاہیے اضافی پر جو کہ غیر مقصود ہے (۲) دلیل دوم یہ ہے کہ حد اضافی بمنزلہ مرکب کے ہے اور حد لقمی بمنزلہ بسیط کے ہے اور، ضابطہ، ہے **البسيط مقدم على المركب** لہذا جو بمنزلہ بسیط ہے وہ بھی مقدم ہوگا بمنزلہ مرکب پر اس سے ثابت ہوا کہ حد لقمی مقدم علی الاضافی ہوگی۔

ولما كان اصول الفقہ عند قصد معنی الاضافی جمعا الخ غرض شارح جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف کی عبارت میں تضاد و تعارض ہے کیونکہ یہاں حد اضافی بیان کرتے ہوئے کہا فنعرفها اولاً ہا ضمیر اصول الفقہ کی طرف عود کر رہی ہے تو یہاں ضمیر منونث راجع کی ہے اور آگے حد لقمی بیان کرتے ہوئے کہا فالآن نعرفہ باعتبار انہ لقب لعلم مخصوص (ملاحظہ فرمائیں صفحہ نمبر ۵۱ پر) وہاں اصول فقہ کی طرف ضمیر مذکر کو راجع کیا ہے اب سوال! یہ ہوتا ہے کہ اصول الفقہ مفرد ہے یا جمع اگر مفرد ہے تو ضمیر منونث راجع کرنا اور فنعرفها کہنا صحیح نہیں ہے اگر جمع ہے تو ضمیر مذکر راجع کرنا اور فنعرفہ کہنا درست نہیں ہے دونوں میں کوئی ایک غلط ہے۔ جواب! شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ مصنف کی عبارت میں کوئی تعارض نہیں ہے اور ضمیر منونث و مذکر لانا دونوں صحیح ہیں وجہ یہ ہے کہ اصول فقہ میں دو حیثیتیں ہیں ایک معنی اضافی ہونے کی اور دوسری معنی لقمی ہونے کی اول معنی کے اعتبار سے یہ جمع ہے ثانی معنی کے اعتبار سے مفرد ہے کعبہ اللہ فی حالۃ العلم لہذا حد اضافی بیان کرتے ہوئے اس کی طرف ضمیر منونث راجع کی کیونکہ جمع غیر ذوالعقول کی طرف ضمیر منونث راجع ہوتی ہے اور حد لقمی بیان کرتے ہوئے اس کی طرف ضمیر مذکر راجع کی کیونکہ بایں حیثیت وہ مفرد ہے۔ فلا تضاد ولا تعارض یتھما، سوال

بوقت قصد معنی اضافی اصول الفقہ جمع کیسے ہے۔ جواب! اگر جمع سے جمع اصطلاحی مراد لی جائے تو اصول الفقہ باعتبار مضاف جمع ہے کیونکہ اصول اصل کی جمع ہے اگر جمع سے جمع لغوی و عرفی مراد لی جائے تو بھی اصول فقہ جمع ہے کیونکہ جمع لغوی و عرفی کا مطلب ہے امور متعددہ مرکبہ معنی اضافی کے اعتبار سے اصول فقہ میں بھی امور متعددہ جمع ہیں اول مضاف دوم مضاف الیہ سوم اضافت اگرچہ مصنف نے اضافت کی تعریف ذکر نہیں کی تو پھر جمع سے مانفوق الواحد مراد ہوگا۔ **واللقب علم یشعر بمدح او ذم**!! اس عبارت میں شارح تفتازانی لقب کی تعریف کر رہے ہیں کہ لقب وہ علم ہے جس میں مدح یا ذم کا معنی پایا جائے مزید وضاحت کیلئے عرض ہے کہ علم وہ ہے جو معین چیز کیلئے وضع کیا جائے پھر اس کی تین قسمیں ہیں (۱) لقب (۲) کنیت (۳) اسم۔ دلیل حصر یہ ہے کہ علم دو حال سے خالی نہیں مفید مدح و ذم ہوگا یا نہ اول لقب ہے ثانی دو حال سے خالی نہیں یا اس کی ابتداء میں لفظ اب یا ام ہوگا یا نہ اول کنیت ہے ثانی اسم ہے۔ اس وجہ حصر کے اعتبار سے کنیت میں ضروری ہوگا کہ وہ مفید مدح و ذم نہ ہو ورنہ وہ لقب میں داخل ہو جائے گی اگرچہ اس کی ابتداء میں لفظ اب اور ام ہو لہذا ابو جہل ابو الکلام ابو الخیر بایں وجہ حصر لقب میں داخل ہو گئے نہ کہ کنیت میں بعض حضرات نے بطریق آخر وجہ حصر بیان کی ہے کہ علم کی ابتداء میں لفظ اب یا ام یا ام ہوگا یا نہ اول کنیت ہے ثانی دو حال سے خالی نہیں یا دال بر مدح و ذم ہوگا یا نہ اول لقب ثانی اسم ہے بناء بریں حصر لقب کیلئے ضروری ہوگا کہ اس کی ابتداء میں لفظ اب اور ام نہ ہو اگرچہ وہ مفید مدح ہو لہذا ابو جہل وغیرہ کنیت میں داخل ہو جائیں گے اگرچہ وہ مفید مدح یا ذم ہیں بعض حضرات کہتے ہیں کہ وہ کنیت جو مفید مدح یا ذم ہے من وجہ کنیت ہے اور من وجہ لقب ہے ولابا اس فیہ۔ **واصول الفقہ علم لهذا الفن مشعر الخ**!! اس عبارت میں شارح یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اصول الفقہ علم کی تین اقسام میں سے کون سی قسم ہے تو فرماتے ہیں کہ اصول فقہ اس فن کا لقب ہے کیونکہ لقب اس علم کو کہا جاتا ہے جو مشعر بسوئے مدح و ذم ہو اصول فقہ کا معنی مشعر الی المدح ہے کیونکہ اصول فقہ کا معنی ہے فقہ کا معنی اور بنیاد اور فقہ وہ علم ہے جس کے ذریعہ سے نظام معاش دنیوی اور نجات معاد حاصل ہوتی ہے تو علم فقہ ایک نور ہوگا اور اصول فقہ نور علی نور ہو جائے گا معنی ہونے کی وجہ سے اصول فقہ کا علم مشعر الی المدح ہوگا اس لیے اس کو لقب کہا جائے گا۔ فائدہ! علوم و فنون کے جو نام اور اعلام ہیں مثلاً النحو، الصرف، المنطق، الفقہ، وغیرہ یہ اسمی فنون و علوم علم ہیں یا اسم جنس ہیں یا علم جنس ہیں اس میں تین مذاہب ہیں (۱) علامہ سبکی کا مذہب یہ ہے کہ یہ اسمی فنون اسم جنس ہیں جیسے الرجل، الماء، الشراب، اسم جنس ہیں اس کی تین دلیلیں ہیں (۱) جس طرح اسم جنس موضوع ہوتا ہے امر کلی کیلئے اور قلیل و کثیر پر صادق آتا ہے اسی طرح یہ اسمی فنون بھی امر کلی کیلئے موضوع ہیں یعنی لفظ فقہ من المسائل المعتمدہ (۲) علم کے مسائل میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے اور یہ بھی کلی کا خاصہ ہے کیونکہ علم کے مصداق میں کمی بیشی نہیں ہوتی (۳) اسمی فنون پر الف لام داخل ہوتا ہے جیسے المنطق الصرف وغیرہ جبکہ اعلام پر الف لام داخل نہیں

ہوتا۔ مذہب ثانی علامہ ابن حمام کا مذہب یہ ہے کہ اسمی فنون من قبیل الاعلام میں یعنی علم شخص ہیں دلیل یہ ہے کہ ان میں علامات شخص موجود ہیں جس طرح کہ زید کا اطلاق مجموعہ اجزاء پر ہوتا ہے صرف ہاتھ یا صرف راس پر نہیں ہوتا اسی طرح اصول فقہ کا اطلاق بھی فقط ایک مسئلہ پر نہیں ہوتا بلکہ مجموعہ مسائل پر ہوتا ہے شارح تفتازانی نے و اصول الفقہ علم کہہ کر اسی مذہب کی تائید کی ہے کہ اسمی فنون علم ہوتے ہیں۔ مذہب ثالث سید سند شریف کا مذہب یہ ہے کہ اسمی فنون علم جنس ہیں نہ کہ اسم جنس کیونکہ اسم جنس میں تعین فی الذہن کا لحاظ نہیں ہوتا اور علم جنس میں اس کا لحاظ ہوتا ہے اور اسمی فنون میں تعین ذہنی کا لحاظ ہوتا ہے۔ مثلاً اصول فقہ موضوع ہے۔ للمسائل الحاصلۃ فی الاذہان علی وجہ النکلیۃ لہذا اسمی فنون علم جنس ہیں نہ کہ اسم جنس۔

قوله اما تعریفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول الخ
غرض شارح توضیح متن! متن میں مصنف نے کہا تھا کہ تعریف اضافی محتاج ہے مضاف اور مضاف الیہ کی تعریف کی طرف شارح اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں خلاصہ دلیل یہ ہے کہ اصول فقہ مرکب اضافی ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ تعریف مرکب محتاج اور موقوف ہوتی ہے اپنے اجزاء ترکیبیہ اور مفردات غیر بینہ وغیرہ واضحہ کی تعریف پر کیونکہ مرکب کل اور اس کے اجزاء ترکیبیہ جز کا درجہ رکھتے ہیں اور معرفۃ کل موقوف علی معرفۃ الاجزاء ہوتی ہے اس بناء پر تعریف اضافی محتاج ہے تعریف مضاف کی طرف (وہو الاصول) اور تعریف مضاف الیہ کی طرف (وہو الفقہ) سوال شارح نے المفردات الغیر البینۃ کیوں کہا۔ جواب! کیونکہ مفردات و اجزاء ترکیبیہ اگر بینہ واضحہ ہیں تو تعریف مرکب ان پر موقوف نہیں ہے اور نہ ہی ان مفردات کی تعریف کی ضرورت ہے۔ سوال! اصول الفقہ مرکب اضافی ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ مضاف من حیث المضاف کی معرفت موقوف ہے مضاف الیہ پر لہذا مضاف الیہ الفقہ کی تعریف مقدم ہونی چاہیے تعریف مضاف پر جس طرح بعض علماء نے الفقہ کی تعریف پہلے کی اور الاصول کی بعد میں لیکن مصنف علامہ صدر الشریعہ و علامہ ابن الحاجب نے مضاف کے تعریف اولاً ذکر کی ہے فما هو الوجه والنکتۃ جواب! (۱) تعریف مضاف الیہ کی تقدیم علی تعریف المضاف اس وقت واجب اور ضروری ہے جب مضاف و مضاف الیہ دونوں مجہول مطلق ہوں جہاں مضاف و مضاف الیہ کی تعریف من وجہ معلوم ہو جیسا کہ اصول فقہ میں ہے تو وہاں تقدیم تعریف مضاف الیہ واجب نہیں بلکہ اولی ہے اور ترک اولی کسی فائدہ اور نکتہ کی بناء پر جائز ہے یہاں نکتہ اور فائدہ یہ ہے مضاف میں بحث قلیل ہے اور مضاف الیہ الفقہ میں طویل ہے اس لیے تعریف مضاف کو مقدم کیا گیا تاکہ جلدی فراغت کے بعد تعریف فقہ کی طرف رجوع کیا جائے۔ جواب! (۲) تعریف مضاف کو اس لیے مقدم کیا گیا کیونکہ وہ مذکور اولاً ہے تو تعریف میں بھی اسی کو مقدم کیا گیا۔ جواب! (۳) اگر مضاف و مضاف الیہ محتاج الی التعریف ہوں من حیث الاضافۃ تو اس صورت میں

تعریف مضاف الیہ کی تقدیم اولیٰ ہے اگر دونوں محتاج الی التعریف ہوں باعتبار ذات تو پھر تعریف مضاف کی تقدیم اولیٰ ہے یہاں چونکہ دوسری صورت ہے اس بناء پر تعریف مضاف کو مقدم کیا گیا ہے۔ **ويعتاج الى تعريف الاضافة ايضا** غرض شارح تفتازانی! جواب سوال ہے سوال! یہ ہوتا ہے کہ جس طرح تعریف اضافی محتاج الی تعریف المضاف و مضاف الیہ ہے اسی طرح وہ محتاج الی تعریف الاضافت بھی ہے کیونکہ اضافت بمنزلہ جزء صوری ہے للمركب الاضافی تو مصنف کو چاہیے تھا کہ اضافت کی تعریف بھی کرتا فلم ترک المصنف تعریف الاضافة۔ جواب! **الا انهم لم يتعرضوا** اسے شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ تسلیم ہے کہ اضافت جزء صوری ہے اور اس پر تعریف اضافی موقوف ہے لیکن مصنف و دیگر مصنفین تعریف اضافت سے تعرض نہیں کرتے کیونکہ وہ بدیہی ہے ہر شخص بخوبی جانتا ہے کہ مشتق اور جوشق کے معنی میں ہو اس کے کسی شئی کی طرف اضافت کا معنی یہ ہے کہ مضاف اپنے معنی و مفہوم کے اعتبار سے مختص بالمضاف الیہ ہوا غلام زید میں غلام کا اختصاص ہے زید کے ساتھ باعتبار مفہوم غلامیت نہ باعتبار ذات یا جیسا کہ شارح نے مثال بیان کی۔ دلیل المسئلہ، اس کا معنی ہے جوشی بحیثیت دلیل ہونے کے خاص ہے مسئلہ کے ساتھ اسی طرح دوسری مثال بیان کی اصل الفقہ اس میں اصل مضاف ہے فقہ کی طرف اس کا معنی ہوگا وہ شئی جو فقہ کے ساتھ خاص ہے بحیثیت بنیاد اور مبنی علیہ اور مستند الیہ ہونے کے کیونکہ اضافت میں مفہوم مضاف کا اعتبار ہوتا ہے اور یہاں مضاف کا یہی مفہوم ہے یعنی مبنی علیہ اور مستند الیہ اس لیے کہ اصل کا معنی لغوی۔ مابتنی علیہ الشئی من حیث انہ مبنی علیہ ہے۔ سوال! شارح تفتازانی نے اضافت کے بارے میں لانہا بمنزلہ الجزء الصوری کہا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شارح نے بمنزلہ کا اضافہ کیوں کیا لانہا جزء صوری کیوں نہ کہا اس میں کیا نکتہ ہے۔ جواب! (۱) اس میں کوئی نکتہ نہیں ہے اور اضافت عین جزء صوری ہے بمنزلہ نہیں ہے البتہ مصنفین کی عادت ہے کہ وہ کبھی عین شئی میں بھی لفظ بمنزلہ بڑھاتے ہیں خصوصاً جہاں پر قدرے خفاء ہو (۲) بمنزلہ اس لیے کہا کہ ہماری بحث مرکب کے اجزاء اور اس کے مفردات کے بارے میں ہے جو کہ من قبیل الالفاظ ہیں اور اضافت چونکہ لفظ نہیں ہے اس لیے یہ بعینہ جزء صوری نہیں ہے بلکہ جزء صوری کے بمنزلہ ہے۔ سوال! ومانی معناه سے کیا مراد ہے۔ جواب! اس میں متعدد اقوال ہیں (۱) ومانی معناه سے مراد وہ لفظ ہے جو لفظاً و صیغاً تو مشتق نہ ہو البتہ معنی کے اعتبار سے مشتق ہو بعنوان دیگر مشتق کی تاویل میں کیا جا سکے جس کو مشتق حکمی کہنا مناسب ہوگا مثلاً اصل المسئلہ میں اصل مشتق تو نہیں ہے البتہ فی معنی المشتق ہے کیونکہ اصل بمعنی یا بتاویل دلیل یا المبنی علیہ ہے جو کہ مشتق ہیں اسی طرح غلام زید میں غلام مشتق تو نہیں ہے لیکن فی معنی المشتق ہے کیونکہ غلام زید بمعنی مملوک زید ہے (۲) بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ ومانی معناه سے مراد وہ اسم ہے جو قائم بالغیر ہو مثلاً علم لیکن یہ ضعیف ہے سوال! اضافت کی تعریف میں باعتبار مفہوم المضاف میں لفظ مفہوم کے ذکر کرنے میں کیا نکتہ ہے صرف باعتبار المضاف

کیوں نہ کہا۔ جواب! اختصاص مضاف بالمضاف الیہ کی دو صورتیں ہیں (۱) اختصاص باعتبار ذات مضاف (۲) اختصاص باعتبار مفہوم وصفت مضاف شارح نے مفہوم کے لفظ کا اضافہ کر کے اشارہ کیا کہ تعریف اضافت میں اختصاص سے اختصاص باعتبار مفہوم مراد ہے نہ باعتبار ذات۔ فالاصول جمع اصل، اس میں شارح نے اصول کی تحقیق بیان کی ہے اصول جمع ہے اس کا مفرد اصل ہے نیز سوال کا جواب بھی ہو سکتا ہے جو ماتن پر وارد ہوتا ہے سوال! یہ ہے کہ تعریف اضافی میں بقول ماتن مضاف کی تعریف کرنی چاہیے اور مضاف اصول جمع ہے نہ کہ مفرد تو مصنف کو اصول (جمع) کی تعریف کرنی چاہیے تھی نہ کہ اصل (مفرد) کی حالانکہ مصنف نے اصل کی تعریف کی ہے یہ تو مضاف کی تعریف نہ ہوئی تو شارح نے جواب دیا کہ اصول اصل کی جمع ہے مفرد کی تعریف و توضیح سے جمع کی تعریف و توضیح بھی ہو جاتی ہے تعریف خواہ اصل (مفرد) کی ہو یا اصول (جمع) کی ہو (دونوں صورتوں میں تعریف المضاف ہی ہوگی۔ وهو فی اللغة ما یبتنی علیہ شئی من حیث انہ یبتنی علیہ اس عبارت میں شارح تفتازانی اصل کا لغوی معنی بیان کر رہے ہیں کہ اصل وہ چیز ہے جس پر کوئی دوسری چیز مبنی ہو اول شئی کو بایں حیثیت کہ اس پر دوسری شئی کی بناء ہے اصل کہتے ہیں۔ فائدہ! علامہ صدر الشریعہ نے اصل کا لغوی معنی ما یبتنی علیہ شئی ذکر کیا ہے یہی مختار قاضی عضد الدین و علامہ محلی ہے جبکہ دیگر علماء نے اور معانی بیان کیے ہیں (۲) علامہ رازی نے اصل کا لغوی معنی المحتاج الیہ ذکر کیا ہے (۳) علامہ آمدی نے اصل کا معنی بیان کیا ہے ما یستند الیہ تحقق الشئی (۴) مامنه الشئی قالہ صاحب الحاصل (۵) منشاء الشئی وبهذا القید خرج ادلة الفقه غرض شارح تفتازانی جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے تو اصل کی تعریف یہ کی ہے ما یبتنی علیہ غیرہ، آپ نے اس کے ساتھ من حیث انہ یبتنی علیہ کی قید کا اضافہ کیوں کیا اس میں کیا نکتہ ہے۔ جواب! اشارہ جواب دے رہے ہیں کہ اضافہ کرنے کی حکمت ایک اشکال کو رفع کرنا ہے، اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہاں اصول فقہ سے مراد دلائل اربعہ ہیں کتاب، سنت، اجماع، و قیاس لیکن اصل کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی کیونکہ اصل کی تعریف یہ ہے کہ اس پر غیر کی بناء ہو یہاں تو خود اول اربعہ مبنی ہیں علم التوحید و علم الکلام پر تو یہ اصول تو نہ ہوئے بلکہ یہ تو فروع ہو گئے لہذا ان کو اصول الفقہ کہنا درست نہیں ہے شارح تفتازانی فرماتے ہیں کہ جب ہم نے اصل کی تعریف میں من حیث انہ یبتنی کی قید کا اضافہ کیا تو یہ اشکال رفع ہو گیا وہ اس طرح کہ اصل کی تعریف میں قید حیثیت ملحوظ ہے کہ اصل وہ ہے جس پر غیر کی بناء ہو اس حیثیت سے کہ اس پر کوئی اور شئی مبنی ہے تو تعریف الاصل میں اس قید کا لحاظ کرنا ضروری ہے لہذا اصل کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ من کل الوجوہ اصل ہو بلکہ کسی خاص حیثیت سے اس کا اصل ہونا اور مبنی علیہ ہونا کافی ہے مثلاً اب اصل ہے ابن کیلئے بایں حیثیت کہ ابن اس کا جز ہے نہ کہ مطلقاً کیونکہ باعتبار جد اب فرع ہے اسی طرح اصول الفقہ بمعنی دلائل الفقہ اصل ہیں بایں حیثیت کہ فقہ ان پر مبنی ہے نہ کہ اس حیثیت سے

کہ وہ خود مٹی ہیں علم الکلام پر کیونکہ بایں حیثیت یہ فروغ ہیں نہ کہ اصول اور اکسین کوئی حرج نہیں ہے کہ ایک شئی من وجہ بالنسبۃ الی الشئی اصل ہو اور من وجہ آخر بالنسبۃ الی شئی آخر فرع ہو۔ **وقید الحیثیۃ لا بد منه فی تعریف الاضافیات** جواب سوال مقدر سوال! یہ ہوتا ہے کہ جب یہ قید حیثیت معتبر فی تعریف الاصول ہے تو مصنف نے اس کو کیوں ترک کر دیا شارح تفتازانی جواب! دے رہے ہیں کہ اگرچہ امور اضافیہ (الاضافیات) کی تعریف میں قید حیثیت کا ذکر کرنا ضروری ہے لیکن عموماً شہرت کی بناء پر قید حیثیت کو محذوف کر دیا جاتا ہے مصنف نے بھی ایسا ہی کیا۔ سوال! امور اضافیہ کی کیا تعریف ہے۔ جواب! امور اضافیہ وہ ہیں جن کا معنی اور مفہوم مضاف ومنسوب الی الغیر ہو بعنوان دیگر امور اضافیہ وہ ہیں جن کے مفہوم میں غیر داخل ہو بالفاظ دیگر جب ان کے مفہوم کا تصور کیا جائے تو نظری الغیر ہو غیر کا بھی لحاظ ہو مثلاً اب اس کا تعقل موقوف ہے۔ **ہے ابن پر ثم نقل الاصل فی العرف** اس عبارت میں شارح تفتازانی اصل کے اصطلاحی و عرفی معنی بیان کر رہے ہیں اصل کے اصطلاحی معنی متعدد ہیں (۱) اصحاب حال اصحاب حال کی تعریف ہے **حال الشئی الذی کان علیہ قبل، حالہ الطاری مثلاً طہارۃ الماء اصل** (۲) مقیس علیہ کو بھی اصل کہا جاتا ہے (۳) اصل اشئی بمعنی بنیاد و جڑ جیسے اصل الشجر، اصل الجدار، (۴) وصف تخلیقی پر بھی اصل کا اطلاق ہوتا ہے جیسے الاصل فی الاشیاء المابعد۔ الاصل فی الانسان، الایمان، فی اللہ۔ ہر کل مولود یولد علی الفطرۃ (۵) کبھی اصل کا اطلاق فرد اشرف فی نوعہ پر ہوتا ہے جیسے یا اصل حروف النداء ای اشرف (۶) کبھی اصل کا اطلاق سبب اشئی و باعث اشئی پر ہوتا ہے جیسے نبوۃ محمد ﷺ اصل نبوۃ الانبیاء ای سبب و باعث (۷) کبھی اصل کا اطلاق واقع و نفس الامر پر ہوتا ہے جیسے ہذا خلاف الاصل ای خلاف الواقع (۸) کبھی اطلاق اصل نفس شئی اور ماہیت شئی پر ہوتا ہے جیسے اصل الانسان حیوان ناطق ای ماہیت (۹) اصل بمعنی رائج جیسے الاصل فی الاستعمال الحقیقۃ ای الراجح (۱۰) اصل بمعنی قاعدہ کلیہ جیسے کل فاعل مرفوع اصل من الخ۔ اباحتہ المیتۃ للمفسر علی خلاف الاصل ای القاعدۃ المستمرہ من تحریم المیتۃ (۱۱) اصل بمعنی دلیل جیسے والاصل فی قولہ تعالیٰ ای الدلیل شارح تفتازانی نے صرف آخری تین معانی کو ذکر کیا ہے فذهب بعضهم الی ان المراد بہ ہہنا اصل کالغوی واصطلاحی معانی ذکر کرنے کے بعد شارح تفتازانی یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اب یہاں اصول الفقہ میں اصل کا کونسا معنی مراد ہے لغوی یا اصطلاحی شارح فرماتے ہیں اس میں دو رائے ہیں (۱) بعض علماء یہ فرماتے ہیں کہ یہاں اصطلاحی معنی مراد ہے وہ ہے دلیل تو اصول الفقہ کا معنی ہوا دلائل الفقہ (۲) مصنف نے متن میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں اصل کالغوی معنی مراد ہے ماہیتی علیہ غیرہ تو اصول فقہ کا معنی ہوگا فقہ کا مہنتی اور مستند الیہ دلائل مصنف کی دلیل شارح تفتازانی کی اس عبارت میں مذکور ہے ان **النقل خلاف الاصل ولا ضرورۃ فی العدول الیہ**۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر اصطلاحی معنی مراد لیا جائے۔ تو

اسمیں نقل ہوگی اور نقل خلاف الاصل ہے اور بلا ضرورت رجوع الی خلاف الاصل جائز نہیں لہذا اصلی معنی چھوڑ کر نقلی مراد نہیں لیا جائے گا پھر معنی اصلی لغوی کے دو فریاد و قسمیں ہیں (۱) ابتناء حسی یعنی بناء الشئى على الشئى حسا و ظاہرا شارح نے اس کی تین مثالیں بیان کی ہیں (۱) ابتناء السقف على الجدران (جدران جمع جدر بمعنی دیوار) (۲) ابتناء اعالي الجدار على الاساس دیوار کے اوپر والے حصے کا ابتناء نیچے والے حصے پر (۳) اغصان الشجر کی بناء على دوحته (بتہ)۔ دوسری قسم (۲) ابتناء عقلي یعنی ابتناء الشئى على الشئى باعتبار العقل اس کی مثالیں (۱) ابتناء مجاز على الحقیقت (۲) ابتناء احکام جزئیہ على القواعد کلیہ (۳) ابتناء معلولات على العلل (۴) ابتناء مشتق على المشتق منه (۵) ابتناء حکم على الدلیل مصنف نے صرف آخری مثال بیان کی ہے شارح نے بھی اسی کو ذکر کیا ہے تو بقول مصنف یہاں اصول سے لغوی معنی مراد ہے یعنی ابتناء پھر ابتناء کی دو قسموں میں سے یہاں ابتناء عقلي مراد ہے۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ آپ کے پاس کیا قرینہ ہے کہ ابتناء سے ابتناء عقلي مراد ہے وبالاضافۃ الی الفقہ سے شارح قرینہ بیان کر رہے ہیں کہ اصول کی اضافت فقہ کی طرف ہے اور فقہ ایک علم کا نام ہے وہ ایک معنی عقلي و علمی ہے اس سے ثابت ہوا کہ اصل سے مراد ابتناء عقلي ہے پھر ابتناء عقلي کی صورتوں میں سے یہاں ابتناء الحکم علی دلیل مراد ہے کیونکہ اصول فقہ کا معنی ہوگا وہ اشیاء جن پر فقہ مبنی ہو اور وہ اشیاء جو مستند الیہ بن رہی ہوں فقہ کے لئے اور علم کیلئے جو چیز مبنی علیہ اور مستند الیہ بنتی ہے وہ دلیل ہی ہوتی ہے تو اصول الفقہ کا معنی ہوگا لاکل الفقہ تو مصنف کے نزدیک بھی اصل بمعنی دلیل ہوگا لیکن باعتبار معنی لغوی اور باعتبار اس کے کہ دلیل، اصل کے لغوی معنی کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے اور اسمیں نقل کا اعتبار نہیں ہوگا بخلاف گروہ ثانی کے وہ اصل بمعنی دلیل بناتے ہیں باعتبار مجاز کے اور اسمیں نقل کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے۔ وبهذا یندفع ما ینقال الخ اس عبارت سے شارح تفتازانی ایک اشکال! کو دفع کر رہے ہیں جو کہ گروہ ثانی کی طرف سے مصنف پر وارد ہوتا ہے کہ اگر اصل کا عرفی معنی، دلیل، مراد لیا جائے تو وہ متعین و متیقن ہے اور قطعاً مقصود پر دلالت کرتا ہے اس میں غیر کا بالکل احتمال نہیں ہے اور اگر لغوی معنی مراد ہو تو یہ مقصود و غیر مقصود اور مراد و نامراد (من مقولۃ شیخ مولانا علی محمد نور اللہ مرقدہ) دونوں کو شامل ہے اور مقصود پر دلالت کرنے میں مشکوک و محتمل ہے کیونکہ مقصود صرف ابتناء عقلي ہے حالانکہ معنی لغوی ابتناء حسی کو بھی شامل ہے (جو غیر مقصود ہے) لہذا معنی عرفی ہی مراد لینے چاہئیں جو کہ یقینی اور قطعی ہے آپ شکی و احتمالی معنی کیوں مراد لیتے ہو؟ جواب! اس عبارت سے اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ ہماری گزشتہ تقریر سے یہ اشکال رفع ہو گیا ہے وہ اس طرح کہ یہاں لغوی معنی ہی مراد ہے کیونکہ عرفی معنی مراد لینے میں مجاز اور نقل کا ارتکاب لازم آتا ہے جو کہ خلاف اصل ہے باقی رہا یہ اشکال کہ لغوی معنی محتمل ہے مقصود اور غیر

مقصود دونوں کو شامل ہے تو یہ غلط ہے کیونکہ ہم واضح کر چکے ہیں کہ یہاں ابتناء سے صرف ابتناء عقلی ہی مراد ہو سکتا ہے جو کہ ہمارا مقصود ہے اس لئے کہ اصول کی اضافت الی الفقہ اسی معنی کو متعین کر رہی ہے جب ابتناء عقلی متعین ہو گیا اور یہی ہمارا مقصود ہے تو اصل کی دلالت اس معنی مقصودی پر قطعی ہوگی نہ کہ احتمالی کیونکہ ابتناء حسی کا احتمال بالکل معدوم ہو گیا ہے۔ **فان قلت ابتناء الشئى على الشئى** غرض شارح تفتازانی اعتراض و جواب ہے۔ اعتراض! یہ ہے کہ ابتناء کی تقسیم الی الحسی والعقلی باس ہے بلکہ ابتناء صرف عقلی ہوتا ہے کیونکہ ابتناء نام ہے اس نسبت کا جو بنی اور بنی علیہ کے درمیان ہوتی ہے اور یہ ایک معنی مصدری ہے اور معنی مصدری معنی انتزاعی معنی اضافی اور معنی عقلی ہوتا ہے جو کہ موجود فی الخارج نہیں ہوتا اس لئے کہ معنی مصدری من مقولہ الاضافۃ ہوتا ہے اور مقولہ اضافت معدوم فی الخارج ہوتا ہے جبکہ ابتناء حسی کیلئے وجود خارجی ضروری ہے تو ثابت ہوا کہ ابتناء ہمیشہ عقلی ہوتا ہے حسی نہیں ہو سکتا تو تقسیم ابتناء الی الحسی والعقلی تقسیم الشئى الی نفسه والی غیرہ ہو جائے گی وھو باطل جواب! **قلت** سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ تقسیم ابتناء الی الحسی والعقلی نفس ابتناء کے اعتبار سے نہیں ہے (جو کہ ایک معنی اضافی ہے) بلکہ یہ تقسیم طرفین و شیعین یعنی بنی و بنی علیہ کے اعتبار سے ہے تو ابتناء حسی کا معنی ہوگا کون الشیعین محسوسین (بنی و بنی علیہ) اور ابتناء عقلی کی تعریف ہوگی کون الشیعین (بنی و بنی علیہ) عقلیین لہذا تقسیم ابتناء الی الحسی والعقلی درست ہے پھر کون الشیعین محسوسین کے دو معنی کیے گئے ہیں (۱) وہ شیعین محسوس ہوں کہ جو اس خمسہ میں سے کسی ایک حاسہ کے ساتھ خواہ آکھ ہو یا کان وغیرہ لیکن اس معنی پر اشکال ہوتا ہے کہ جس طرح ابتناء السقف علی الجدار ابتناء حسی میں داخل ہے اسی طرح ابتناء المشتق علی المشتق منہ (کا ابتناء الفعل علی المصدر) یہ بھی ابتناء حسی میں داخل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اگرچہ یہ محسوس بالبصر نہیں ہے لیکن محسوس بالسمع تو ہے کہ ضرب اور ضربت کو کان سنتے ہیں تو یہ بھی حاسہ سمع میں داخل ہے حالانکہ مشہور تو یہ ہے کہ ابتناء المشتق علی المشتق منہ ابتناء عقلی ہے (۲) دوسرا معنی ابتناء حسی کا عربی ہے وہ ہے کون الشیعین محسوسین بالبصر والعین، یعنی محسوس بصری و عینی اسی کو عرف میں محسوس کہا جاتا ہے کہ آنکھوں سے مشاہدہ کیا جائے کہ ایک شئی دوسری شئی پر بنی ہے اور رکھی ہوئی ہے۔ **وحینئذ یخرج مثل الخ** اس پر بھی اشکال وارد ہو گیا کہ معنی عربی کے اعتبار سے ابتناء المشتق علی المشتق منہ ابتناء حسی سے تو خارج ہو جائے گا لیکن مصنف نے جو ابتناء عقلی کی تعریف و تفسیر کی ہے ترتب الحكم علی دلیلہ ابتناء المشتق علی المشتق منہ اس میں بھی داخل نہیں ہوگا کیونکہ مشتق کا ابتناء علی المشتق منہ یہ کوئی ترتب یا ابتناء حکم علی دلیلہ نہیں ہے حالانکہ مشہور یہ ہے کہ ابتناء مشتق علی المشتق منہ ابتناء عقلی میں داخل ہے۔ **والحق ان ترتب الحكم علی دلیلہ الخ** یہاں سے شارح تفتازانی اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم شق ثانی کا اعتبار کرتے ہیں اور محسوس کا معنی عربی مراد لیتے ہیں اور ابتناء مشتق علی المشتق منہ کو بھی اسی ابتناء عقلی میں داخل کرتے ہیں کیونکہ حق بات یہ ہے کہ ترتب الحكم علی دلیلہ، ابتناء عقلی کی

تفسیر اور تعریف نہیں ہے بلکہ یہ اس کی چند صورتوں میں سے ایک صورت اور جزئیات میں سے ایک جزئی اور مثال کا ذکر ہے ابتناء عقلی کی تعریف اور ہے وہ ہے ترتب الشیء علی الشیء باعتبار العقل پھر اس کی متعدد جزئیات ہیں مثلاً (۱) ترتب المعلولات علی العلل (۲) ابتناء المجاز علی الحقیقہ (۳) ابتناء الاحکام الجزئیہ علی کلیہ (۴) ابتناء الافعال علی المصادر (۵) ابتناء الحکم علی دلیلہ تو مصنف نے ترتب الحکم علی دلیلہ سے ابتناء عقلی کی تعریف نہیں ذکر کی بلکہ اس کی جزئیات میں سے ایک جزئی جو کہ یہاں مراد مقصود تھی اس کو بطور مثال ذکر کر دیا کیونکہ اصول الفقہ میں اصول کا معنی دلیل ہے لہذا ابتناء المشتق علی المشتق منہ ابتناء عقلی میں داخل رہے گا۔ سوال! اگر ترتب الحکم علی دلیلہ کو ابتناء عقلی کی تعریف بنایا جائے تو اس سے کیا قباحہ لازم آتی ہے لاقطع بان الابتناء سے شارح اسی شبہ کا ازالہ کر رہے ہیں کہ اگر ترتب الحکم علی دلیلہ کو تعریف بنادیا جائے تو ابتناء عقلی کی تعریف جامع نہیں رہے گی ابتناء المجاز علی الحقیقہ، ابتناء الافعال علی المصادر، ابتناء المعلولات علی العلل، وغیرہ یہ تمام جزئیات ابتناء عقلی سے خارج ہو جائیں گے حالانکہ یہ سب ابتناء عقلی ہیں اسی لیے ہم ترتب الحکم کو تعریف نہیں بناتے بلکہ مثال بناتے ہیں تعریف جامع وہی ہے ترتب الشیء علی الشیء باعتبار العقل (واللہ اعلم بالصواب)۔

قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي الخ / الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاولي الخ مصنف نے تعریف کی دو قسمیں بیان کی تھیں حقیقی و اسی شارح تفتازانی ان کی تشریح سے قبل ایک تمہید بیان کر رہے ہیں جس میں ماہیت کی اقسام بیان کر رہے ہیں کیونکہ تعریف ماہیت ہی کی ہوتی ہے تو قبل از بحث تعریف ماہیت کی تعریف اور اقسام کا جاننا ضروری ہے اس لیے فرمایا کہ ماہیت کی دو قسمیں ہیں (۱) ماہیت حقیقیہ (۲) ماہیت اعتباریہ کیونکہ ہر ماہیت دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا تحقق و ثبوت و وجود نفس الامر میں واقع میں ہوگا قطع نظر اس کے کہ کوئی فرض اس کو فرض کرے یا عقل اس کا اعتبار کرے یعنی کسی معتبر کے اعتبار اور فرض فرض کے تابع نہ ہوگا یا پھر اس کا ثبوت و وجود کسی معتبر کے اعتبار اور فرض فرض کے تابع ہوگا اول کو ماہیت حقیقیہ کہتے ہیں حقیقیہ کا معنی ہے الثابت فی نفس الامر اور ثانی کو ماہیت اعتباریہ کہا جاتا ہے۔ **ای الکائنه الخ** یعنی ماہیت اعتباریہ کا مقصد ہے جو عقل کے اعتبار کرنے پر موقوف ہو جیسے واضح چند امور کا اعتبار کر کے ان کو مرکب کرے اور اس کے مقابلہ میں ایک لفظ وضع کر دے۔ ماہیت حقیقیہ کی مثال انسان، حجر، شجر، فرس، بقر۔ ارض، سماء، شمس، قمر، ونجوم، وغیرہ یہ سب نفس الامر میں موجود و متحقق ہیں لیکن یہ یاد رہے کہ نفس الامر میں تعین ہے موجود فی الخارج اور موجود فی الذہن دونوں کو شامل ہے البتہ متکلمین حضرات وجود ذہنی کے قائل نہیں شارح تفتازانی نے ماہیت اعتباریہ کی متعدد مثالیں بیان فرمائی ہیں (۱) اصل کہ وضع نے اس کو وضع کیا ہے ایسی چیز کیلئے جس میں اس وصف کا اعتبار کیا گیا ہو کہ اس پر کسی دوسری چیز کی بناء ہے (۲) فقہ واضح نے اس کو مسائل

مخصوصہ کیلئے وضع کیا ہے (۳) لفظ جنس واضح نے اس کو وضع کیا ہے اس کلی کے مقابلہ میں جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جاتی ہے (۴) نوع واضح نے اس کو وضع کیا ہے اس کلی کے مقابلہ میں جو کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماہور پر بولی جاتی ہے۔ یہ سب (اصل، فقہ، جنس، نوع) ماہیات اعتباریہ ہیں۔ ولا بد فیہا من احتیاج بعض الاجزاء اس عبارت میں شارح تفتازانی ماہیت حقیقیہ و ماہیت اعتباریہ میں فرق بیان کرنا چاہتے ہیں فرق یہ ہے کہ ماہیت حقیقیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) ماہیت حقیقیہ بسیطہ (۲) ماہیت حقیقیہ مرکبہ۔ ماہیت حقیقیہ مرکبہ کی علامت یہ ہے کہ اس کے اجزاء ایک دوسرے کے محتاج ہوں گے ورنہ حقیقت واحدہ متحقق نہیں ہو سکے گی مثلاً انسان کے اجزاء حیوان ناطق ہیں تو حیوان نوع بننے میں ناطق کا اور ناطق فصل بننے میں حیوان کا محتاج ہے اگر احتیاجی نہ ہوگی تو پھر اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے درخت کے ساتھ پتھر رکھ دیا جائے، اور ماہیت اعتباریہ کے اجزاء ایک دوسرے کے محتاج نہیں ہوتے بلکہ واضح چند امور کا اعتبار کر لیتا ہے اور ان امور کو جمع کر کے ان کے مقابلہ میں ایک اسم وضع کر دیتا ہے من غیر احتیاج بعض الاجزاء الی البعض حاصل فرق یہ ہوا کہ ماہیت حقیقیہ مرکبہ کے اجزاء باہم مرتبط و محتاج بیک دیگر ہیں اور ماہیت اعتباری کے اجزاء مرکبہ ایک دوسرے کے محتاج نہیں ہوتے۔ والتمثیل بالمرکبات لا ینافی کون اس عبارت سے شارح تفتازانی ایک اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں اشکال یہ ہوتا ہے کہ جس طرح ماہیت حقیقیہ کبھی بسیطہ ہوتی ہے اور کبھی مرکبہ اسی طرح ماہیت اعتباریہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) بسیطہ (۲) مرکبہ لیکن مصنف نے تمام مثالیں ماہیت اعتباریہ مرکبہ کی بیان کی ہیں عبارت ملاحظہ ہو کما اذار کبنا شئیا من امور عیدۃ الخ اس سے معلوم ہوا کہ عند المصنف ماہیت اعتباریہ صرف مرکب کے ساتھ خاص ہے بسیطہ نہیں ہوتی۔ جواب (۱) ماہیت اعتباریہ مرکبہ کی مثالیں بیان کرنا ماہیت اعتباریہ بسیطہ کی نفی تو نہیں کر رہے ہیں زیادہ سے زیادہ مصنف پر یہی اشکال لازم آئے گا کہ ماہیت بسیطہ کی مثال کیوں نہیں ذکر کی تو اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ ماہیت مرکبہ کی خاص کر مثال اس لیے بیان کی کیونکہ وہ مقام اور مقصود کے مناسب تھی کیونکہ مقصود لفظ اصل کی ماہیت کو سمجھانا ہے اور اصل ماہیت اعتباریہ بھی ہے اور مرکبہ بھی لہذا مصنف نے اسی مناسبت سے مثال بھی ماہیت مرکبہ کی بیان کی (ولا ضرر فیہ) یہ جواب تسلیمی ہے۔ علی ان الحق سے، جواب (۲) ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ماہیت اعتباریہ کی دو قسمیں ہیں بلکہ حق بات یہ ہے ماہیت اعتباریہ کی صرف ایک قسم ہے وہ ہے ماہیت مرکبہ اور ماہیات اعتباریہ بسیطہ کو ماہیات نہیں کہا جاتا بلکہ ان کو امور اعتباریہ کہا جاتا ہے اور ان پر ماہیت کا لفظ بولا ہی نہیں جاتا فتنکر ایھا الطالب فاند دقیق یہ جواب عدم تسلیمی ہے اذا تمہد هذا فنقول ما يتعلقه الواضع الخ شارح تفتازانی کہتے ہیں اس تمہید کے بعد کہ ماہیت کی دو قسمیں ہیں (۱) ماہیت حقیقیہ (۲) اعتباریہ ہم اپنے مقصد کو بیان کرتے ہیں کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں۔ (تعریف حقیقی) (۲) تعریف

اسی، ہر ایک کی تعریف یہ ہے کہ واضح قبل الوضع موضوع لہ کا تعقل و تصور فی الذہن کرتا ہے پھر اس کیلئے اسم کی وضع کرتا ہے تو جب واضح معنی موضوع لہ کا تصور کرے تاکہ اس کے مقابلہ میں کوئی اسم وضع کرے تو واضح کے اس متصور و متعقل معنی کیلئے کوئی ماہیت حقیقیہ نفس الامر یہ ہوگی یا نہیں اگر ماہیت حقیقیہ نفس الامر یہ ہے تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو واضح کا متعقل و متصور خود ماہیت حقیقیہ و عین ماہیت ہوگی جسے تصور بالکلفہ، تصور بکنہ کہا جاتا ہے یا متعقل و متصور نفس حقیقت و ماہیت نہیں ہوگی بلکہ اس ماہیت کے وجوہ و اعتبارات و عوارض ہونگے جسے تصور بالوجہ، تصور بوجہ ماہی کہا جاتا ہے۔ اگر واضح کے متعقل کیلئے ماہیت حقیقیہ نفس الامر یہ بھی ہے اور اس کا متعقل بھی وہی نفس ماہیت و حقیقت ہے تو اس اسم کے سمس کی ماہیت حقیقیہ کی جو تعریف ہوگی من حیث انھا ماہیہ (یعنی ماہیت من حیث الماہیہ، کی معرفت مقصود ہو) اس کو تعریف حقیقی کہیں گے اور یہ تعریف اس ماہیت کو مصور و منقش فی الذہن کر دے گی یا تمام ذاتیات کے ذریعہ سے، و سمس حد اتاما، یا بعض ذاتیات کے ذریعہ، و سمس حد اتا نقصا یا تمام عرضیات کے ذریعہ، و سمس رسا تا تا، یا بعض ذاتیات اور بعض عرضیات کے ذریعہ و سمس رسا تا نقصا (۱) اور اگر اسم کے مفہوم کی تعریف کی جائے بایں طور کہ اس کی وضاحت مقصود ہو (۲) یا اس چیز کی تعریف ہو رہی ہو جس کو واضح نے متعقل و متصور کیا ہے اور اس کے مقابلہ میں اسم وضع کیا ہے قطع نظر اس کے کہ اس کیلئے نفس الامر میں حقیقت و ماہیت بھی ہے ان دونوں صورتوں میں اس تعریف کو تعریف اسی کہیں گے اور یہ تعریف سمس (موضوع لہ) کی توضیح کا فائدہ دے گی۔ یا تو لفظ اشہر کے ساتھ جیسے الغضنفر کی تعریف کی جائے الاسد کے ساتھ تو یہ تعریف اسی کہلائے گی۔ کیونکہ الغضنفر کے سمس کو لفظ اشہر (الاسد) کے ساتھ واضح کر دیا گیا ہے یا پھر تعریف اسی کی کو واضح کرے گی ایسے لفظ کے ذریعہ جو اس معنی کی تفصیل پر مشتمل ہوگا جس معنی پر اسم اجمالاً دلالت کر رہا ہے جیسے الاصل کی تعریف ماتیہ علیہ غیر ہیہ تعریف اس معنی کی تفصیل بیان کر رہی ہے جو معنی اجمالاً خود الاصل کے اندر موجود ہے وہ ہے۔ ابتداء الغیر علیہ۔ فتعریفات المعدومات لا یکون الا اسمیا شارح تفتازانی معدومات و موجودات کی تعریفات کی تعیین کر رہے ہیں باعتبار الاقسام چنانچہ کہا کہ معدومات کی تعریف ہمیشہ تعریف اسی ہوگی۔ ان کی تعریف حقیقی نہیں ہو سکتی کیونکہ تعریف حقیقی ماہیات حقیقیہ نفس الامر یہ کی ہوتی ہے اور معدومات کی تو کوئی حقیقت ماہیت نفس الامر یہ ہوتی ہی نہیں لہذا، ان کی تعریف حقیقی نہیں ہو سکتی صرف تعریف اسی ہوگی کیونکہ تعریف اسی کیلئے مفہوم لغوی کا ہونا کافی ہے اور مفہومات لغوی معدومات کے بھی ہوتے ہیں لہذا اعتناء (پندے کا نام ہے جو معدوم ہے) کی تعریف اسی ہو سکتی ہے نہ کہ حقیقی اور موجودات کی دونوں تعریفات ہو سکتی ہیں کبھی حقیقی اور کبھی اسی کیونکہ موجودات کے مفہومات بھی ہیں اور حقائق بھی اگر فقط مفہومات ذہنیہ کی تعریف و توضیح مقصود ہو تو تعریف اسی ہوگی اور اگر حقائق کی تعریف و توضیح کی جائے تو تعریف حقیقی ہوگی۔ فان قلت ظاہر عبارتہ مشعر بان التعریف

ماہیات الخ غرض شارح جواب سوال ہے۔ سوال! یہ ہوتا ہے آپ کی عبارت اور مصنف کی عبارت میں تعارض ہے کیونکہ آپ کی عبارت سے ثابت ہوا کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف کبھی حقیقی ہوتی ہے کبھی اسی اور مصنف کی عبارت مشعر ہے کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف صرف حقیقی ہوگی جیسا کہ ماہیات اعتباریہ کی تعریف صرف اسی ہوتی ہے مشعر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مصنف تعریف حقیقی کو ماہیات حقیقیہ کے مقابلہ میں لائے ہیں۔ اور تعریف اسی کو ماہیات اعتباریہ کے مقابلہ میں اور ماہیات اعتباریہ کی تعریف صرف اسی ہی ہوتی ہے لہذا اس تقابل سے معلوم ہوا کہ ماہیت حقیقیہ کی تعریف بھی صرف حقیقی ہوگی اسی نہیں ہوگی حالانکہ آپ نے کہا کہ ماہیت حقیقیہ کی تعریف حقیقی بھی ہوتی ہے اور اسی بھی تو آپ دونوں بزرگوں کے اقوال میں تعارض و تخالف ہے۔ **قلت فی العدول عن ظاہر العبارة سعة الخ** شارح تفتازانی اس اشکال کے دو جواب دے رہے ہیں، جواب اول یہ ہے کہ اگرچہ ظاہر عبارت مصنف اسی طرف مشعر ہے کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف حقیقی ہی ہوتی ہے لیکن ظاہر سے عدول کیا جاسکتا ہے اور اس میں تاویل کی گنجائش موجود ہے تین قسم کی تاویلات ہو سکتی ہیں (۱) یوں کہا جائے کہ یہاں قید حیثیت معتبر ہے تقدیر عبارت یوں ہوگی تعریف الماہیات الحقیقیہ من حیث انھا ماہیات حقیقیہ لا من حیث انھا مفہومات وموضوعات للاسم لہذا تعارض ختم ہو گیا کیونکہ مصنف کی عبارت کا بھی یہی مطلب ہے کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف حقیقی تب ہوگی جب ان کے ماہیات حقیقیہ ہونے کے اعتبار سے کی جائے اگر مفہومات لغویہ ہونے کے اعتبار سے کی جائے تو وہ تعریف اسی ہی ہوگی فلا تعارض (۲) یا یوں کہا جائے کہ فی اکثر کاللفظ محذوف ہے مراد مصنف یہ ہے کہ اکثر تعریف حقیقی ہوتی ہے (لا علی سبیل الاطراد والکلیہ) اور کبھی تعریف اسی بھی ہوتی ہے (۳) یا یوں تاویل کی جائے کہ **کتعریف الماہیات الحقیقیہ** سے مقصود مصنف تعریف حقیقی کی مثال بیان کرنا ہے اس سے انحصار ثابت نہیں ہوتا کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف ہمیشہ حقیقی ہی ہوتی ہے کیونکہ عبارت میں سرے سے کوئی لفظ حصر موجود ہی نہیں ہے۔ **علی ان التحقیق** سے جواب ثانی ہے کہ اگر مصنف کی عبارت میں کوئی تاویل نہ کی جائے ظاہر سے عدول نہ کیا جائے اس کو اپنے ظاہری حال پر رہنے دیا جائے تو پھر مصنف کی عبارت مبنی بر تحقیق نہیں ہوگی خلاف تحقیق ہوگی تحقیقی بات یہ ہے کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف کبھی حقیقی ہوتی ہے اور کبھی اسی کیونکہ ماہیات حقیقیہ میں دو اعتبار اور دو حیثیتیں ہیں (۱) کبھی تو ماہیات حقیقیہ اس حیثیت سے ملحوظ و ماخوذ ہوتی ہیں کہ وہ اسم کے مسمی کے حقائق اور ماہیات ثابتہ فی نفس الامر ہیں تو بایں صورت ان کی جو تعریف ہوگی اس کو تعریف حقیقی کہیں گے کیونکہ یہ تعریف اس ما کے جواب میں واقع ہوتی ہے جو طلب حقیقت کیلئے آتا ہے اور یہ ماہل بسیط سے مؤخر ہوتا ہے اور ہل بسیط شی کے وجود کو طلب کرنے کیلئے آتا ہے اور یہ ہل بسیط اس ما سے مؤخر ہوتا ہے جو اسم کی تفسیر و مفہوم لغوی کو طلب کرنے کیلئے آتا ہے اسے **ما اسمیہ** و **ما اشارہ** کہا جاتا ہے اس عبارت سے معلوم ہوا کہ

سب سے پہلے اشارہ کے ساتھ کسی اسم کی تفسیر اور اس کا معنی و مفہوم معلوم کیا جاتا ہے پھر ہل بیٹھ کے ذریعہ اس اسم کے مسمی و معنی و مفہوم کے وجود کو طلب کیا جاتا ہے پھر ماہیقیہ کے ذریعہ اس مسمی کی حقیقت و ماہیت طلب کی جاتی ہے یہ تفصیل تو اس صورت میں ہے کہ ماہیات حقیقیہ کو اسماء کے مسمی ہونے کی حیثیت سے لیا جائے (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ماہیات حقیقیہ کو اس حیثیت سے لیا جائے کہ وہ اسم کا معنی اور مفہوم ہیں اور واضح کا متعلق ہیں جس وقت وہ ان کو وضع کر رہا تھا تو اس حیثیت سے جو ماہیت حقیقیہ کی تعریف ہوگی وہ اسی ہی ہوگی کیونکہ یہ اشارہ کے جواب میں واقع ہوگی جو مفہوم اسم یا متعلق واضح کو طلب کرنے کیلئے استعمال ہوتا ہے تو اس تحقیق سے یہی بات ثابت ہوئی کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف کبھی حقیقی ہوتی ہے اور کبھی اسی ہوتی ہے اگر حقیقت کے بارے میں سوال ہوا تو جواب میں تعریف حقیقی آئے گی اگر مفہوم و معنی لغوی کے بارے میں سوال ہوا تو جواب میں تعریف اسی آئے گی۔ **وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذالك الشئ** **السخ** یہاں سے شارح تفتازانی یہ بیان فرما رہے ہیں کہ کبھی تعریف حقیقی و اسی متحد ہو جاتی ہیں اور تعریف اسی کبھی کبھی اس شئی کی نفس حقیقت اور عین حقیقت ہوتی ہے بایں طور کہ واضح کا متعلق متصور نفس حقیقت و ماہیت ہوتی ہے اور کبھی نفس حقیقت نہیں ہوتی بلکہ مفہوم و معنی ہوتا ہے مثلاً اگر متعلق واضح نفس حقیقت انسان ہو تو اس کا ذکر بایں حیثیت کہ یہ مسمی و مفہوم موضوع لہ ہے تو یہ تعریف اسی ہوگی اور بایں حیثیت کہ یہ حقیقت انسانی ہے تو یہ تعریف حقیقی ہے اسی بناء پر محققین نے تصریح کی ہے کہ ایک ہی چیز تعریف اسی بھی ہو سکتی ہے اور تعریف حقیقی بھی دونوں ایک لفظ میں جمع ہو سکتی ہیں مثلاً ایک چیز کی تعریف اس کے وجود کے علم و تصدیق سے قبل کی جائے تو وہ تعریف اسی ہوگی اور یہی تعریف اسی بعد العلم بوجود اشی تعریف حقیقی بن جائے گی مثلاً علم ہندسہ کے مبادی میں مثلث کی تعریف کی جائے ہو شکل محیط بہ ثلاثہ اضلاع (ای ثلاثہ خطوط) تو یہ تعریف اسی ہوگی اور پھر جب اس کو مثلث کا وجود بالذیل معلوم ہو گیا تو اب یہی تعریف اسی بعینہ تعریف حقیقی بن جائے گی۔ فوائد متفرقہ! (۱) فائدہ بحث تعریف حقیقی و اسی میں چند امور کا لحاظ کرنا ضروری ہے اول بات یہ ہے کہ سب سے پہلے واضح قبل الوضع موضوع لہ کا تصور تعقل فی الذہن کرتا ہے (یعنی اس کے معنی و مفہوم کو ذہن میں لے آتا ہے اُس کو مفہومات ثانیہ کہا جاتا ہے تاکہ اُس کے مقابلہ میں کوئی اسم وضع کرے) (۲) پھر ایک اسم کو اس کے مقابلہ میں وضع کرتا ہے (۳) مسمی الاسم کو مفہوم اسم اور موضوع بھی کہا جاتا ہے (۴) ایک حقیقت و ماہیت مسمی الاسم ہوتی ہے پس تعریف مسمی الاسم من انہ موضوع لہ و مفہوم لہ مع قطع النظر عن الماہیۃ الحقیقیۃ تعریف اسی ہے تو اسمیں مفہوم لغوی و معنی لغوی کو بیان کیا جاتا ہے اسی کیلئے کتب لغت وضع کیے گئے ہیں یہی وجہ ہے کہ کتب لغت میں تعریفات اسی بیان کی جاتی ہیں اور اگر مسمی الاسم کی حقیقت کی تعریف کی جائے تو وہ تعریف حقیقی ہوتی ہے۔ فائدہ! (۲) بیض بازار اٹھا اسم اس میں بحث ہے کہ تعریف حقیقی کیلئے وضع ضروری ہے یا نہ جمہور کے نزدیک تعریف حقیقی

کیلئے وضع ضروری نہیں سوال! یہ ہوا کہ پھر تفتازانی نے وضع کا لفظ کیوں ذکر کیا یہ تو جمہور کے مذہب کی مخالفت ہو گئی۔ جواب! تسلیم ہے کہ ماہیت حقیقیہ کیلئے وضع ضروری نہیں ہے لیکن چونکہ اسی کیلئے ضروری تھی تو بالنظر الی الہی حقیقی میں بھی وضع کا لفظ ذکر کر دیا باعتبار التقابل۔ جواب! (۲) چونکہ مقصود افہام و تفہیم و تعلیم و تعلم ہے اور یہ مقصود بغیر وضع حاصل نہیں ہو سکتا تو تعریف حقیقی میں اگرچہ فی الواقع وضع ضروری نہیں لیکن تعلیم و تعلم کیلئے (جو کہ مقصود اصلی ہے) تعریف حقیقی میں وضع کا ذکر کرنا ضروری ہے (۳) حق بات یہ کہ تعریف اسی و تعریف حقیقی دونوں کیلئے ضروری ہے کہ وہ معتقل و متصور وضع ہوں اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مسکی بالاسم ہوں۔ فائدہ! (۳) معتقل نفس حقیقہ ذالک اشئی، تصور بالکنہ و بکنہ میں ہوتا ہے او و جوحا و اعتبارات یہ تصور بالوجہ و بوجہ میں ہوتا ہے۔ فائدہ! (۴) یفید تصویر الماہیۃ اس سے اشارہ ہے کہ تعریف حقیقی میں حصول صورۃ اشئی الغیر الحاصلۃ فی العقاب ہوتا ہے یعنی حصول جدید فی الذہن ہوتا ہے بخلاف تعریف اسی کے اس میں حصول صورۃ حاصلہ فی الذہن ہوتا ہے ای تحصیلا ثانیاً۔ مقصد اینکه تعریف اسی میں صورت قوت مدرکہ میں پہلے سے موجود ہوتی ہے صرف ذہول کی وجہ سے مدرکہ سے نکل جاتی ہے۔ تو تعریف اسی کے ذریعہ ثانیاً قوت مدرکہ میں آ جاتی ہے۔ فائدہ! (۵) بالذاتیات کلھا او بعضھا اس عبارت میں شارح تعریف حقیقی کے اقسام اربع بیان کر رہے ہیں (۱) حد تام (۲) حد ناقص (۳) رسم تام (۴) رسم ناقص۔ فائدہ (۶) تعریف حقیقی و اسی میں چند فروق ہیں (۱) حقیقی میں حصول صورۃ غیر حاصلہ فی الذہن ہوتا ہے یعنی حصول جدید اور تعریف اسی میں حصول صورۃ حاصلہ ہوتا ہے اس فرق کو شارح نے یفید تصویر الماہیۃ فی الذہن سے بیان کیا ہے (۲) تعریف حقیقی صرف ماہیات حقیقیہ کی ہوتی ہے لیکن تعریف اسی ماہیات حقیقیہ کی بھی ہوتی ہے اور ماہیات اعتباریہ کی بھی (۳) معدومات کی تعریف اسی ہو سکتی ہے حقیقی نہیں ہو سکتی اس فرق کو شارح نے فقریفات المعدومات سے بیان کیا (۴) تعریف اسی میں صرف مفہوم لغوی و معنی موضوع کو بیان کیا جاتا ہے۔ تعریف حقیقی میں حقیقت شئی یا احوال شئی کو بیان کیا جاتا ہے (۵) تعریف اسی تعریف حقیقی سے مقدم ہوتی ہے کیونکہ سب سے پہلے مفہوم لغوی کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے پھر اس کے وجود کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے بعدہ اس کی حقیقت و ماہیت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے (۶) تعریف اسی ماشارحہ اسمیہ کے جواب میں واقع ہوتی ہے اور تعریف حقیقی ما حقیقیہ کے جواب میں ذکر کی جاتی ہے۔ فائدہ! (۷) صدر و سعد دونوں کی کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں حقیقی و اسی اور تعریف اسی مقابل ہے حقیقی کے حالانکہ یہ جمہور محققین کے مذہب کے خلاف ہے بلکہ تعریف اسی قسم ہے تعریف حقیقی کی اور تعریف لفظی مقابل ہے تعریف حقیقی کے شارح تفتازانی نے تعریف اسی اور تعریف لفظی کو خلط ملط کر دیا ہے اور دونوں کو شئی واحد قرار دیا ہے اور الغضنفر الاسد کو تعریف اسی کی مثال قرار دیا ہے حالانکہ یہ تعریف اسی نہیں ہے بلکہ تعریف لفظی ہے اور جمہور کے نزدیک تعریف اسی اور

لفظی دو الگ الگ قسمیں ہیں اور ایک دوسرے کا غیر ہیں علماء نے تعریف کی تین قسمیں بیان کی ہیں (۱) لفظی (۲) رمی (۳) حقیقی۔ تعریف لفظی وہ ہے ما یُنْبئ عن الشئی بلفظ اظهر واشر عند السائل مرادف لہ مثالہ لخصفر الاسد العقار الخمر وغیرہ۔ تعریف رمی یہ ہے ما یُنْبئ عن الشئی بلازم تخص لہ جیسے الانسان هو ضاحک منضرب القامة عریض الاظفار بادی البشرۃ الخ: تعریف حقیقی ما یُنْبئ عن تمام ماہیۃ الشئی وھیتہ جیسے الانسان هو جسم نام متحرک بالارادة ناطق پھر تعریف حقیقی کے چند شرائط ہیں (۱) جمع الذاتیات جنس و فصول کو تعریف میں ذکر کیا جائے (۲) ذاتی اعم کو اخص پر مقدم کیا جائے (۳) جنس قریب کی موجودگی میں جنس بعید کو ذکر نہ کیا جائے (۴) الفاظ وحشیہ غریبہ کو تعریف میں ذکر نہ کیا جائے (۵) الفاظ مشترکہ و مجازیہ کے ذکر سے بھی احتراز کیا جائے۔ فائدہ! جب کسی چیز کو طلب کیا جائے تو اس کے درجات ہیں ہر ایک کیلئے مستقل حرف وضع کیا گیا ان کو حروف طلب اور امہات المطالب کہا جاتا ہے اہل میزان کے نزدیک ان کی ترتیب کچھ اس طرح ہے، چونکہ مجہول مطلق کی طلب نہیں ہو سکتی اس لیے ضروری ہے کہ مطلوب کا تصور بوجہ ماہو اس کیلئے مطلوب کے اسم کی شرح اور اس کے مفہوم لغوی کو بیان کرنا ضروری ہے تو سب سے پہلے ما کے ذریعہ سے اسم کے مفہوم لغوی کے بارے میں سوال کیا جائے گا اس کو ما شارحہ (اسمیہ) کہا جاتا ہے اس کے جواب میں تعریف اسی آتی ہے پھر اس کے بعد اسی شئی کے وجود کے بارے میں سوال ہوگا۔ کیونکہ حقیقت و ماہیت موجود کی ہوتی ہے نہ کہ معدوم کی اس کیلئے لفظ ہل وضع کیا گیا ہے اس کو ہل سبط کہا جاتا ہے اس کے بعد اسی شئی کی حقیقت کے بارے میں لفظ ما کے ذریعہ سے سوال کیا جاتا ہے اس کو ما حقیقیہ کہا جاتا ہے اس کے جواب میں تعریف حقیقی آتی ہے بعدہ اس شئی کے احوال و صفات کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے ہل کے ذریعہ سے اس کو ہل مرکبہ کہا جاتا ہے جیسے حل زید قائم، حل زید عالم وغیرہ واللہ اعلم بحقیقۃ الکلام۔

قوله و شرط لكل التعريفين ای الحقیقی والاسمی الطرد والعکس الخ غرض شارح تفتازانی توضیح متن و طرد و عکس کی تعریف اما الطرد۔ سے شارح طرد کا اصطلاحی معنی بیان کر رہے ہیں لیکن قبل ازیں طرد کا لغوی معنی جاننا ضروری ہے اس کے متعدد لغوی معانی بیان کے گئے ہیں (۱) الطرد بمعنی المنع جیسے طردتہ ای منعتہ ورجل طرید ای مطرود روکا ہوا دفع کیا ہوا مناسبت واضح ہے کہ تعریف مانع بھی غیر افراد معرف کیلئے مانع اور دفع بنتی ہے (۲) طرد بمعنی عام جیسے هذا حکم مطرد ای عام شامل للجميع تو تعریف مانع بھی عام ہوتی ہے معرف۔ کے جمع افراد پر صادق آتی ہے لہذا اسی طرد (۳) طرد کا معنی ابعاد (دور کرنا) مناسبت ظاہر ہے کیونکہ تعریف مانع غیر افراد معرف کو دور کر دیتی ہے (۴) طرد کا معنی استقامۃ الشئی تو طرد سے بھی تعریف مستقیم ہوتی ہے اور عدم طرد سے غیر مستقیم ہوتی ہے۔ فائدہ! طرد و عکس کے اصطلاحی معنی کی متعدد تعبیریں ہیں (۱) یجب فی التعریف الطرد والعکس (۲)

يجب في التعريف المساواة بين الحد والمحدود (۳) يجب ان لا يكون الحد اعم من المحدود ولا اخص منه (۴) يجب في التعريف المنع والجمع طردا اصطلاحی معنی شارح نے یہ بیان کیا۔ صدق المحدود علی ما صدق علیه الحد مطردا کلیا یعنی جہاں جہاں حد چکی آتی ہے وہاں محدود کا سچا آنا ہی کلما صدق علیه الحد سے اطردا کلی کی تفسیر و تشریح کی ہے کہ جہاں جہاں حد صادق آئے محدود بھی صادق آئے بعض حضرات نے طرد کی تعریف کی ہے کلما وجد الحد وجد المحدود۔ شارح تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس تعریف کا حاصل بھی وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے فبا لا طراد سے خلاصہ بیان کر رہے ہیں کہ اطردا کی وجہ سے تعریف مانع عن دخول الغیر ہو جاتی ہے۔ کیونکہ طرد کا معنی ہے جہاں بھی تعریف صادق آرہی ہے وہاں معرف بھی صادق آئے۔ اگر کسی مقام پر حد تو صادق آرہی ہے لیکن محدود معرف صادق نہیں آ رہا تو کہا جائے گا یہ تعریف مطرد نہیں کہ نہ غیر افراد حد میں داخل ہو گئے تو تعریف مانع عن دخول الغیر نہیں ہوگی جیسے انسان کی تعریف کی جائے حیوان ماش کے ساتھ تو یہ تعریف مطرد مانع نہیں کیونکہ حمار، و فرس، و بقیر پر تعریف تو صادق آرہی ہے لیکن معرف محدود (انسان) صادق نہیں آ رہا۔ اما العکس فاخذ بعضهم الخ عکس کا اصطلاحی معنی بیان کر رہے ہیں عکس کے معنی میں دو قول ہیں، پہلا معنی العکس پر الف لام عوض عن المضاف الیہ ہے اور العکس کا معنی ہے عکس الطرد یعنی جو طرد کی تعریف کی گئی ہے اُس کا عکس پھر عکس کا ایک معنی عرفی ہے ایک منطقی ہے عکس عرفی کی تعریف یہ ہے جعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع بقاء الكمیة (ای الکلیة والجزئیة) ومع بقاء کیفیة (ای الايجاب والسلب) عکس عرفی میں کیفیت بھی تبدیل نہیں ہوتی کیفیت بھی تبدیل نہیں ہوتی اور عکس منطقی اصطلاحی کی تعریف ہے جعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع بقاء کیفیة فقط لہذا عکس عرفی موجبہ کلیہ کا موجبہ کلیہ آئے گا اور عکس منطقی موجبہ کلیہ کا موجبہ جزئیہ آئے گا کما یقال سے عکس عرفی کی دو مثالیں بیان کیں ایک وجود کی دوسری عدم وجود کی مثال اول کل انسان ضاحک وبا العکس اس عکس سے عکس عرفی مراد ہے وہ یہاں ثابت ہے یعنی کل ضاحک انسان تو اصل کی طرح عکس بھی موجبہ کلیہ ہے۔ عدم وجود کی مثال کل انسان حیوان ولا عکس یہاں عکس عرفی کی نفی ہے نہ عکس منطقی کی کیونکہ عکس عرفی آئیگا کل حیوان انسان یہ جھوٹ ہے تو قضیہ کا ذہن بن جائے گا البتہ اس کا عکس منطقی آ سکتا ہے وہ ہے بعض الحيوان انسانیہ قضیہ صادق ہے کیونکہ بعض افراد حیوان کیلئے انسانیت کو ثابت کیا گیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہاں کون سا عکس مراد ہے عرفی یا منطقی تو بعض حضرات نے یہاں عکس سے کس عرفی مراد لیا ہے یہی وجہ ہے مصنف نے عکس (جو طرد کے مقابل ہے) کی یہ تعبیر کی ہے کلما صدق علیه الحد وصدق علیه الحد کیونکہ طرد یہ تھا کلما صدق علیه الحد، صدق

علیہ الحد و دو تو موضوع کو محمول اور محمول کو موضوع بنا دیا گیا مقصد یہ ہوگا جہاں جہاں محدود صادق آرہا ہے وہاں حد بھی صادق آئے اگر کسی جگہ محدود تو صادق آرہا ہے لیکن حد صادق نہیں آرہی تو کہا جائے گا یہ تعریف غیر منعکس ہے۔ یعنی جامع نہیں ہے مثلاً انسان کی تعریف حیوان کاتب بالفعل غیر منعکس و غیر جامع ہے۔ کیونکہ جو انسان کاتب بالفعل نہیں ہے اس پر محدود (یعنی انسان) تو صادق آئے گا لیکن حد صادق نہیں آئے گی پس طرد کا حاصل یہ نکلا کہ محدود کو قضیہ کا محمول بنا کر اس کے ساتھ حکم کلی لگایا جاتا ہے علی الحد مثلاً کَلِمَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْحَدُ صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَحْدُودُ، اور عکس کے اندر حد کو قضیہ کا محمول بنا کر حکم کلی لگایا جاتا ہے علی الحد و دو مثلاً کَلِمَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْحَدُ وَ صَدَقَ عَلَيْهِ الْحَدُ - وَبَعْضُهُمْ اخَذَهُ یہاں سے شارح عکس کا دوسرا معنی بیان کر رہے ہیں کہ بعض حضرات نے عکس کا معنی نفیض لیا ہے تو یہاں عکس طرد سے مراد ہوگا نفیض طرد چونکہ طرد میں اثبات تھا کہ جہاں حد پائی جائے وہاں محدود بھی پایا جائے تو عکس میں اس کی نفیض یعنی نفی ہوگی۔ لان نفیض کل شئی رفعہ طرد کا قضیہ مثبتہ یہ تھا کَلِمَا وَجَدَ الْحَدُ وَجَدَ الْمَحْدُودُ اب اس کا عکس یہ ہوگا کَلِمَا أَثْبَتَ الْحَدَ أَثْبَتَ الْمَحْدُودَ و دو اور اگر طرد کی تعریف کریں کَلِمَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْحَدُ صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَحْدُودُ و دو عکس کی تعریف ہوگی۔ کَلِمَا لَمْ يَصْدَقْ عَلَيْهِ الْحَدُ لَمْ يَصْدَقْ عَلَيْهِ الْمَحْدُودُ و دو ان دونوں (کَلِمَا أَثْبَتَ الْحَدَ أَثْبَتَ الْمَحْدُودَ و دو اور کَلِمَا لَمْ يَصْدَقْ عَلَيْهِ الْحَدُ لَمْ يَصْدَقْ عَلَيْهِ الْمَحْدُودُ و دو) کا حاصل ایک ہی ہے وہ یہ ہے کہ جن افراد سے حد منقشی ہے اور ان پر سچی نہیں آرہی محدود بھی ان افراد پر صادق نہ آئے اور ان سے منقشی ہوا اگر ایسا ہو کہ حد تو منقشی اور صادق نہ آرہی ہو لیکن محدود صادق آرہا ہو تو کہا جائے گا یہ تعریف غیر منعکس و غیر جامع ہے مثلاً جو انسان کاتب بالفعل نہیں ہیں ان سے حد تو منقشی ہے اور ان پر صادق نہیں آرہی لیکن محدود (انسان) ان پر صادق آرہا ہے۔ فَصَارَ الْعَكْسُ الْخِمْ مقصد یہ ہے کہ اب حاصل تعریف عکس یہ ہوگا حکم کلی لگانا مَالِيسَ يَحْدُودُ كَمَا مَالِيسَ يَحْدُودُ جہاں جہاں لیس یحد ہو وہاں لیس یحد و دو بھی ہو اگر لیس یحد تو ہو (حد تو صادق نہ آرہی ہو) لیکن لیس یحد و دو نہیں ہے بلکہ محدود صادق آرہا ہے تو کہا جائے گا کہ حد جامع نہیں ہے۔ وَالْحَاصِلُ وَاحِدٌ عَكْسُ كَافٍ دُونَ مَعْنَى بَيَانِ كَرْنِ كَافٍ بَعْدَ شَارْحِ تَقْطِيزِ الْفَرَاغِ فَرَمَاتِے ہیں کہ عکس کا جو بھی معنی مراد لیا جائے خواہ عربی ہو یا عکس نفیض دونوں کا حاصل ایک ہے وہ یہ ہے کہ حد اپنے محدود کے جمیع افراد کیلئے جامع ہو۔ قَوْلُهُ وَلَا شَكَّ أَنَّ تَعْرِيفَ الْأَصْلِ تَعْرِيفَ اسْمِي لِأَنَّهُ تَبْيِينُ الْخِمْ مَصْنُفٌ فِي مَتْنٍ فِي فَرَمَايَا تَحَااسِ فِي شَكِّ كِي مَجْنَأَشْ نَبِيسَ ہے کہ اصل کی تعریف اسی ہے خواہ ماہیتی علیہ غیرہ۔ کَمَا هُوَ رَأَى الْمَصْنُفُ يَالْحَتَّاجِ إِلَيْهِ هُوَ۔ کَمَا هُوَ رَأَى الْإِزَازِي لِأَنَّهُ تَبْيِينٌ سَ شَارْحِ اس کی وجہ اور دلیل بیان کر رہے ہیں کہ اصل کی تعریف اسی کیوں ہے چنانچہ فرمایا کہ اس کی تعریف اسی اس لیے ہے کہ یہ تعریف اصل کے مفہوم لغوی کو بیان کر رہی ہے کہ لفظ اصل ایک ماہیت اعتباریہ مرکبہ کیلئے وضع کیا گیا ہے وہ مرکب اعتباری ہے ایک شئی جس میں ابتداء الغیر علیہ کی صفت کا اعتبار کیا گیا ہے (کَمَا هُوَ رَأَى الْمَصْنُفُ) یا ایک شئی جس میں

احتیاج الغیر الیہ کی وصف کا اعتبار کیا گیا ہو (کما هو رأي الرازي) لہذا جب اصل کی ماہیت ایک مرکب اعتباری ہے تو اس کی تعریف اسی ہی ہوگی لہذا نہ قد مر ان تعریفات الماہیات الاعتباریۃ تعریف اسی و هذا لا دخل له فی بیان فساد التعریف غرض شارح تفتازانی اعتراض علی الماتن ہے۔ اعتراض! یہ ہے کہ عبارت مصنف ولا شک ان تعریف الاصل تعریف اسی بلا ضرورت و فضول ہے کیونکہ مقصود مصنف امام رازی کی تعریف اصل (الحجاج الیہ) کے فساد کو بیان کرنا ہے اور وجہ فساد عدم اطراد (مانع نہ ہونا) اور مطرد نہ ہونا ہر تعریف کیلئے مفید ہے خواہ تعریف حقیقی ہو خواہ اسی جب کہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف اصل چونکہ اسی ہے اس لیے اس کیلئے اطراد ضروری ہے اور عدم اطراد مفید ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے لہذا عبارت مصنف بلا ضرورت ہے اگر تعریف اسی کیلئے مطرد ہونا ضروری ہوتا اور عدم اطراد اسی کیلئے ہی مفید ہوتا تو پھر یہ ثابت کرنے کی ضرورت تھی کہ اصل کی تعریف اسی ہے لہذا اس کے لیے عدم اطراد مفید ہے۔ جواب! شارح کے اعتراض کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں (۱) مقصود مصنف تعریف لفظی کی نفی ہے کہ تعریف اصل تعریف اسی ہے تعریف لفظی نہیں ہے کیونکہ لفظی میں اطراد شرط نہیں ہے (۲) یہ کلام تو ضیح کیلئے ہے کہ اصل کی تعریف اسی ہے اور اس کا اسی ہونا اس اعتبار سے ہے کہ یہ مرکب اعتباری کی تعریف ہے اور اس سے ماہیت اعتباریہ حاصل ہوتی ہے یہ تعریف اسی اس اعتبار سے نہیں ہے کہ اس میں موضوع لہ کو لفظ اشہر کے ساتھ بیان کیا گیا ہو جیسا کہ بعض حضرات کا قول ہے تو مقصود مصنف تو ضیح اور تردید نظریہ بعض حضرات ہے۔ (۳) مقصود مصنف جواب سوال ہے کیونکہ ماقبل میں تعریف کی دو قسمیں ذکر ہوئیں حقیقی و اسی تو سائل نے سوال کیا تعریف الاصل من ای قسم تو مصنف نے جواب دیا لا شک الخ تو مقصود جواب سوال ہے نہ یہ کہ اطراد اسی میں شرط ہے اور عدم اطراد صرف اسی کیلئے مفید ہے (۴) اس عبارت کے بعد فساد تعریف کا ذکر ہے اور اس عبارت سے پہلے تعریف کی دو قسموں تعریف حقیقی و اسی کا بیان ہے اور قول ولا شک بیان سابق کا حصہ و تتمہ ہے یہ مابعد کا حصہ نہیں ہے تو مقصد یہ ہوگا کہ تعریف حقیقی و اسی میں سے اصل کی تعریف اسی ہے حقیقی نہیں ہے لہذا اس کو بیان فساد تعریف میں کوئی دخل نہیں ہے تفتازانی نے سچ فرمایا ہے کہ لا دخل لہ فی بیان فساد التعریف (۵) یہ قول دراصل قول سابق کا نتیجہ ہے کیونکہ کلام سابق تمہید تھی کہ تعریف الاصل حقیقی ہے یا اسی، فقسم التعریف الی قسمین ثم قال بعد التمهید ولا شک ان تعریف الاصل اسمی نتیجۃ لما سبق تو یہ قول فائدہ سے خالی نہیں (۶) قول مصنف مغزی ہے اور کبری محذوف ہے تقدیر عبارت اس طرح ہوگی ولا شک ان تعریف الاصل اسمی (مغزی)۔ والتعریف الاسمی یجب فیہ الاطراد (کبری)۔ نتیجہ ہوگا۔ فتعریف الاصل یجب فیہ الاطراد فالتعریف الذی ذکر الخ میں اسی نتیجہ کی طرف اشارہ ہے خلاصہ ایں کہ عبارت مذکورہ ماتن نے فائدہ اور

ضرورت کے تحت ذکر کی ہے تو اشکال امتیازی غلط ہے فنی الجملة تعریف الاصل بالمحتاج الیہ خیر مطرود یہاں سے شارح اعتراض مصنف علی صاحب الحصول (رازی) کی توضیح و تشریح کر رہے ہیں خلاصہ یہ کہ امام رازی نے اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کی ہے لیکن یہ تعریف غیر مطرود اور غیر مانع ہے کیونکہ مطرود ہونے اور مانع ہونے کا معنی یہ تھا کہ جہاں بھی حد صادق ہو وہاں محدود بھی صادق آئے یہ معنی اطراد رازی کی تعریف میں موجود نہیں ہے کیونکہ بہت سے افراد ہیں ان پر حد تو صادق آرہی ہے مثلاً (۱) علت فاعلیہ (۲) علت صوریہ (۳) علت غائیہ (۴) شرط یہ سب محتاج الیہ ہیں حدان پر صادق آرہی ہے لیکن محدود و معرف یعنی لفظ اصل ان پر صادق نہیں آتا کیونکہ اصل کا لفظ صرف علت مادی پر بولا جاتا ہے تو کلمات صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود نہیں پایا گیا لہذا تعریف رازی مطرود نہیں ہوگی لان مایحتاج الیہ الشئی محتاج الیہ کی پانچ اقسام ہیں شارح ان کی دلیل حصر بیان کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ وہ شئی جس کی طرف کوئی دوسری شئی اپنے وجود و تحقق میں محتاج ہوتی ہے وہ شئی یعنی محتاج الیہ یا تو داخل فی الشئی ہوگا یا خارج اگر داخل ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس سے شئی محتاج کو وجود بالقوة حاصل ہوگا یا بالفعل اگر بالقوة ہے تو اس کو علت مادی کہتے ہیں جسے خشب (لکڑی) سریر (چارپائی) کیلئے اگر بالفعل ہے تو اس کو صورہ (علت صوریہ) کہتے ہیں کا لہیئة السریرة، السریر اگر محتاج الیہ خارج عن الشئی ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو محتاج الیہ مامنه الشئی ہوگا یعنی اسی سے اور اسی کی جانب سے شئی (محتاج) کو وجود حاصل ہوگا یا محتاج الیہ مالا جلد الشئی ہوگا یعنی اسی کی خاطر شئی کو وجود میں لایا گیا ہوگا اور شئی کے وجود سے وہی مقصود ہوگا اول کو فاعل (علت فاعلیہ) کہتے ہیں مثال نجار سریر کیلئے ثانی کو غایت (علت غائیہ) کہتے ہیں مثال الجلوس علی السریر اگر محتاج الیہ ہو کر ان اشیاء اربعہ مذکورہ کے علاوہ ہے تو اسے شرط کہا جاتا ہے جیسے نجار کے آلات و اوزار لکڑی کی قابلیت و صلاحیت للسریر وغیرہ یہ کل پانچ اقسام ہو گئیں۔ بعض حضرات نے دوسرے طریقے پر حصر بیان کی ہے وہاں مشہور وہ یہ ہے کہ علت (محتاج الیہ) دو حال سے خالی نہیں ہے یا مقدم علی المعلول ہوگی یا مؤخر اگر مقدم ہے پھر دو حال سے خالی نہیں ہے یا داخل فی المعلول ہوگی یا خارج اگر مقدم ہو کر داخل فی المعلول ہے تو وہ علت مادی ہے اگر مقدم ہو کر خارج عن المعلول ہے تو وہ علت فاعلیہ ہے اگر علت مؤخر ہے وہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ یا داخل فی المعلول ہوگی یا خارج اول علت صوریہ ثانی علت غائیہ ہے یہ علل اربعہ ہو گئے مصنف نے ان کے ساتھ شرط کو بھی شامل کر دیا ہے فہذہ قسمۃ اقسام مقصد یہ ہے کہ ان پانچ قسموں میں سے صرف ایک قسم ایسی ہے جس پر محدود و معرف (اصل) صادق آتا ہے لغت وہ علت مادیہ ہے جیسے اصل ہذا السریر خشب کذا اس کے علاوہ باقی چار قسموں پر حد (محتاج الیہ) تو صادق آتی ہے کیونکہ یہ سب محتاج الیہ کی اقسام ہیں (کما عرفت فی وجہ الحصر) لیکن ان پر محدود و صادق نہیں آتا کیونکہ ان کو اصل نہیں کہا جاتا لہذا بعض

افراد ایسے پائے گئے ہیں جن پر حد و تعریف صادق ہے لیکن محدود و معرف صادق نہیں اسی کو عدم اطراد کہا جاتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کرنا غیر مطرد اور دخول غیر سے مانع نہیں ہے و ہمناب بحث من وجوہ یہاں سے شارح تفتازانی مصنف پر چند اشکالات کر رہے ہیں۔ الاول! پہلے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے امام رازی کی تعریف کو اس لیے فاسد قرار دیا ہے کہ وہ مطرد اور مانع نہیں ہے آپ کے اشکال کا دار و مدار اسی بات پر ہے کہ مطلق تعریف (یعنی ہر قسم کی تعریف) میں اطراد شرط ہے خواہ تعریف حقیقی ہو خواہ احمی ہم آپ کی یہ بات تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ مطلق تعریف میں طر ضروری نہیں ہے خصوصاً تعریف احمی میں تو بالکل ضروری نہیں ہے لہذا امام رازی کی تعریف اگر مطرد نہیں ہے تو کوئی حرج نہیں۔ شارح تعریف احمی میں طر کے شرط نہ ہونے پر دو دلیلیں بیان کر رہے ہیں (۱) پہلی دلیل فان کتب اللغۃ سے بیان کی کہ کتب لغت میں ایسے الفاظ بکثرت موجود ہیں کہ ان کی تعریف و تفسیر ایسے الفاظ کے ساتھ کی گئی ہے جو معرف و محدود سے اعم ہیں مثلاً السعد لہ بہت الذئب سبع وغیرہ جب تعریف اعم من المعروف ہو جائے تو وہ غیر مطرد ہو جاتی ہے کیونکہ لامحالہ اس تعریف میں ایسے افراد داخل ہو جائیں گے جو کہ معرف و محدود میں داخل نہیں تو جب کتب لغت میں الفاظ کی تعریف و تفسیر الفاظ عامہ کے ساتھ کی گئی ہے اور ہے بھی یہ تعریف احمی اور ان کے اوپر کسی نے نقض و اشکال بھی وارد نہیں کیا اور ان کی صحت کو تسلیم کیا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ تعریفات اسمیہ میں طر شرط نہیں ہے تو آپ کا قاعدہ کلیہ کہ مطلق تعریف میں اطراد شرط ہے باطل ہو گیا۔ دلیل (۲) محققون نے تصریح کی ہے کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں (۱) تعریف ناقص (۲) تعریف تام، تعریف تام میں طر شرط ہے اور تعریفات ناقصہ میں شرط نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ تعریفات ناقصہ میں جائز ہے کہ وہ معرف و محدود سے اعم ہوں اس صورت میں وہ تعریفات مانع عن دخول الغیر (مطرود) نہیں ہوں گی اور ان تعریفات ناقصہ کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ بعض اوقات محدود و معرف کو جمع ماعداء سے ممتاز کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ بعض معین اشیاء سے ممتاز کرنا مقصود ہوتا ہے اور تعریف ناقص کی صحت کیلئے یہی بات (امتیاز عن بعض ماعداء) ہی کافی ہے مثلاً یہاں اصل کو ایک شئی معین (فرع) سے ممتاز کرنا مقصود ہے تو اس کی ایسی تعریف کی جائے گی جو اس کو فرع سے ممتاز کر دے اگرچہ وہ تعریف مانع عن دخول الغیر نہ ہو جیسے علت فاعلیہ صورت یہ وغیرہ لہذا ہم اصل کی تعریف محتاج الیہ اور فرع کی محتاج کے ساتھ کرتے ہیں یہ دونوں آپس میں ممتاز ہو جائیں گے اور یہی ہمارا مقصود ہے اگرچہ یہ تعریف مانع اور مطرد نہیں ہے محدود کے علاوہ بھی بہت سے افراد پر صادق آ رہی ہے لہذا محققین کی تصریح سے ثابت ہوا کہ مطلق تعریف کیلئے طر و مانع ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف تعریفات تامہ کیلئے ضروری ہے تعریفات ناقصہ کیلئے ضروری نہیں ہے۔ جواب: شارح تفتازانی کے اس اشکال کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں۔ جواب (۱) آپ کا یہ اشکال آپ ہی کے قول کے خلاف ہے کیونکہ چند سطور قبل آپ ہی کے الفاظ مبارکہ گذر چکے ہیں و ہذا الا دخل لہ فی بیان فساد التعریف اذ عدم الاطراد مفسد لہ

اسیما کان او غیرہ۔ ان دونوں کو دیکھ لیجئے اور پھر فیصلہ کیجئے کہ علامہ صدر پر آپ کا یہ اعتراض صحیح ہے یا غلط۔ جواب! (۲) آپ نے خطبہ میں ارشاد فرمایا تھا کہ میں اصول منطق کی رعایت کروں گا اور عند المناطقہ تو اطراد مطلقاً (ہر تعریف میں) ضروری ہے تو آپ کا یہ قول مناطقہ کے قواعد کے خلاف ہے۔ جواب! (۳) مصنف نے عدم اطراد والا اعتراض امام رازی پر وارد کیا ہے اور امام رازی مطلقاً ہر تعریف میں طرد اور منع کو شرط قرار دیتے ہیں چنانچہ شرح ارشادات میں امام رازی نے تصریح کر دی ہے کہ تعریف بالالعم جائز نہیں ہے لہذا اگر یہاں وہ خود تعریف بالالعم کریں جو محدود (اصل) اور غیر محدود (علت صوریہ و فاعلیہ وغیرہ) دونوں کو شامل ہو تو یہ صحیح نہیں ہوگا۔ جواب! (۴) تسلیم ہے کہ اطراد مطلقاً تعریف میں شرط نہیں ہے لیکن اولیٰ تو ہے تو مصنف کی کلام درست اور اوٹی پر محمول ہے۔ جواب! (۵) یہاں حد اضافی کی بحث ہے جس کے دو جزء ہیں اصول اور فقہ آگے جو فقہ کی تعریف کی جائے گی وہ مطرد ہے لہذا اصول کی تعریف بھی مطرد ہونی چاہیے تاکہ مناسبت حاصل ہو اگرچہ اطراد شرط نہیں ہے لیکن اس مقام میں اطراد ہونا چاہئے تعریف رازی میں چونکہ اطراد نہیں ہے لہذا اس مقام پر وہ درست نہیں۔ جواب! (۶) یہ جو شارح تفتازانی نے استدلال فرمایا ان کتب اللغة مشہورۃ بتفسیر الالفاظ بالاہم تو اس کا جواب عرض خدمت ہے کہ حضرت تفتازانی کا یہ استدلال غلط فہمی پر مبنی ہے کیونکہ یہ تمام تعریفات جو کتب لغت میں ہیں ان کو تعریفات لفظیہ کہا جاتا ہے یہ تعریفات اسمیہ نہیں ہیں ان دونوں میں بہت فرق ہے امور بدسمیہ کی تعریف لفظی تو ہو سکتی ہے تعریف اسمی نہیں میں طرد شرط نہیں ہے جب کہ تعریف اسمی میں اور تعریف لفظی میں طرد شرط ہے چونکہ آپ نے تعریف لفظی اور تعریف اسمی کو شئی واحد تصور کر لیا ہے اسی غلط فہمی کی بناء پر اصل کی تعریف میں اطراد شرط قرار نہیں دیا حالانکہ اصل کی تعریف اسمی ہے اور اس میں اطراد شرط ہے نیز کتب لغت میں جو تعریف بالالعم کی گئی ہیں وہ بوجہ مجبوری اور اضطرار کے ہیں کیونکہ لفظ مترادف کبھی موجود نہیں ہوتا اسی طرح لفظ اشہر من المعروف۔ بھی نہیں ہوتا تو بحالت اضطرار تعریفات عامہ اختیار کرنی پڑتی ہیں بحالت اضطرار تو میتہ بھی حلال ہو جاتا ہے فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ۔ جواب! (۷) دلیل دوم جو شارح نے نقد صرح سے ذکر کی ہے۔ اولاً تو سعد کا نقد صرح المحققون کہنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ محققون کا مذہب نہیں ہے بلکہ مذہب بعض ہے نیز اس دلیل سے مصنف پر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا کیونکہ اس میں خود شارح تسلیم کر رہے ہیں کہ جو تعریفات بالالعم ہوتی ہیں وہ ناقص ہوتی ہیں لہذا محتاج الیہ کے ساتھ تعریف ناقص ہوگی جو مانع عن دخول الغیر نہیں ہوگی جو امتیاز عن جمیع ماعداء کا فائدہ نہیں دے گی پس یہی تو وہ وجوہات ہیں جن کی بناء پر مصنف نے اس تعریف کو قابل اعتراض سمجھ کر ترک کر دیا ہے اور تعریف کامل کو اختیار کیا ہے

الثانی منع عدم صدق الاصل اشکال ثانی یہ ہے کہ مصنف کا یہ قول کہ اصل کا اطلاق صرف علت مادی پر ہوتا ہے علت فاعلی پر نہیں ہوتا اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ اس کا اطلاق علت فاعلی پر ہو سکتا ہے کیونکہ اصل کی تعریف تھی مابقی علیہ وغیرہ

یہ تعریف علت فاعلی پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ وجود فعل مرتب وئی علی الفاعل ہوتا ہے اور فعل کا استناد الی الفاعل ہوتا ہے اور اصل کی تعریف میں ابتداء علی الغیر سے مراد بھی یہی ہے کہ اس شئی کا استناد اور ترتیب ہو غیر پر لہذا اصل کی تعریف محتاج الیہ جس طرح فاعل پر صادق آتی ہے اسی طرح معرف و محدود (الاصل) بھی فاعل پر صادق آتا ہے تو عدم اطراء والا اشکال غلط ہوگا جواب اس اشکال کے متعدد جوابات ہیں۔ جواب! (۱) اول یہ ہے کہ تسلیم ہے کہ اصل کی تعریف فاعل پر بھی آتی ہے اور اصل کا اطلاق فاعل پر ہو سکتا ہے لیکن مصنف کی مراد یہ ہے کہ لفظ اصل کا اطلاق بالفعل صرف علت مادی پر ہوتا ہے اور اس کا اطلاق اور استعمال بالفعل فاعل پر واقع نہیں ہے فی کلام العرب اگر کلام عرب میں اطلاق علی الفاعل ثابت ہو جائے تو پھر مصنف پر اشکال وارد ہو سکتا ہے لیکن یہ نقل پیش نہیں کی جاسکتی (۲) اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ اطلاق اصل علی الفاعل ثابت ہے تب بھی اشکال مصنف علی تعریف الرازی (ہانہ غیر مطرد) برقرار رہے گا کیونکہ علت صورتیہ غائیہ اور شرط پر اصل کا اطلاق پھر بھی نہیں ہوتا اور تعریف محتاج الیہ صادق آتی ہے تو تعریف پھر بھی غیر مطرد ہے۔ (۳) اصل کا اطلاق علی الفاعل نہیں ہو سکتا کیونکہ ابتداء سے مراد استناد اساسی ہے نہ کہ استناد تاثیر یعنی ابتداء اشئی علی الغیر سے مراد یہ ہے کہ یہ غیر اس شئی کیلئے بمنزلہ اساس کے ہونہ یہ کہ وہ غیر اس شئی کے وجود میں مؤثر ہو فاعل مؤثر فی وجود الفعل ہوتا ہے ایسا نہیں کہ فاعل ایک اساس ہو اور اس پر فعل کی بناء ہو لہذا ماستہنی علیہ غیرہ والی تعریف فاعل پر صادق نہیں ہو سکتی الثالث ان کلامہ فی باب المجاز الخ تیسرا اشکال یہ ہے کہ مصنف کی عبارت میں تعارض ہے کیونکہ یہاں مصنف نے یہ فرمایا ہر محتاج الیہ پر اصل کا اطلاق نہیں ہوتا آگے چل کر باب المجاز میں جریان الاصالۃ والتبعیۃ من المجاہنین میں جو کلام کی ہے وہ دلالت کرتی ہے کہ ہر محتاج الیہ اصل ہے تو جب مصنف باب المجاز میں ہر محتاج الیہ کا اصل ہونا تسلیم کر رہا ہے تو پھر امام رازی نے الاصل کی جو تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کی ہے یہ محل اعتراض کیوں ہے اس پر مصنف کیوں اشکال وارد کر رہے ہیں۔ جواب! مصنف کی عبارت جو باب المجاز میں ہے وہ قطعاً اس پر دال نہیں ہے کہ ہر محتاج الیہ اصل کہلاتا ہے بلکہ مراد مصنف یہ ہے کہ جب حقیقت جو بدرجہ اصل ہے اور مجاز جو بدرجہ فرع ہے ان دونوں کے درمیان اشتباہ پیدا ہو جائے اور ان کے درمیان امتیاز کرنا ہو تو دیکھا جائے گا کہ ان میں سے محتاج الیہ اور محتاج کون ہے جو محتاج الیہ ہوگا اس کو اصل (حقیقت) اور جو محتاج ہوگا اس کو فرع (مجاز) کہا جائے گا تو اس سے تو ایک خاص مقام کے اعتبار سے محتاج الیہ اصل قرار دیا گیا ہے تاکہ حقیقت اور مجاز کے درمیان امتیاز ہو جائے تو ایک خاص مقام پر اصل کی تفسیر محتاج الیہ کے ساتھ کرنا اس کو مستلزم نہیں ہے کہ مطلقاً ہر اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کرنا صحیح ہو۔ الرابع انا اذا قلنا الخ مصنف پر چوتھا اشکال یہ ہے کہ اگر امام رازی کی تعریف مطرد مانع نہیں ہے تو آپ کی تعریف الاصل منعکس و جامع نہیں ہے مثلاً جب فکر کی تعریف کی جائے یوں کہا جائے الفکر ترتیب امور معلومۃ تو امور معلومہ فکر کیلئے علت مادی اور اصل ہیں ترتیب امور

معلومہ علت صورت یہ مفکر علت فاعلیہ اور ایصال الی الجمول علت غائیہ ہے جب امور معلومہ مادہ اور اصل ہیں تو فکر کا ان پر ابتداء ہوگا لیکن ابتداء کی دونوں قسموں میں سے کوئی قسم نہیں بن سکتی فکر کا ابتداء امور معلومہ پر نہ تو حسی ہے وخواہر اور نہ ابتداء عقلی ہے، بتفسیر المصنف کیونکہ مصنف نے ابتداء عقلی کی تعریف کی ہے ترتب الحكم علی دلیلہ اور فکر کا ابتداء علی امور معلومہ یہ ترتب الحكم علی دلیلہ نہیں ہے کیونکہ فکر حکم نہیں ہے اور امور معلومہ اس کیلئے دلیل نہیں ہے لہذا آپ کی تعریف جامع نہیں ہے۔ جواب! شارح تفتازانی کا یہ اشکال لغو اور بے سود ہے دراصل تفتازانی نے یہ تہیہ کر رکھا ہے کہ مصنف کی ہر بات کی تردید کرنی ہے اس لیے وہ ہر جائز و ناجائز اشکال کرتا ہے اور یہ بھی نہیں سوچتا کہ یہ میری اپنی کلام کے خلاف ہے۔ اشکال مذکور بھی اسی کا ایک نمونہ ہے شارح تفتازانی ماقبل میں کہ چکے ہیں۔ والحق ان ترتب الحكم علی دلیلہ لا یصلح تفسیر الابتناء العقلی وانما هو مثال لہ، خود اعتراف کر چکے ہیں کہ ترتب الحكم ابتداء عقلی کی تفسیر و تعریف نہیں ہے بلکہ یہ اس کی مثال ہے ابتداء عقلی کی تعریف اور ہے، ترتب الشیء علی شئ فی العقل اور یہ تعریف ترتب الفكر علی امور معلومہ پر بالکل صادق آ رہی ہے لہذا تعریف مصنف جامع و منعکس ہے اور اعتراض شارح لغو ہے۔

﴿متن تنقیح مع التوضیح﴾

والفقه معرفة النفس مالها وما عليها ويزاد عملاً مصنف حداضانی بیان کر رہے تھے اس سے قبل مضاف (الاصل) کی تعریف و تشریح بیان کی اب مضاف الیہ (فقه) کی تعریف بیان فرماتے ہیں فقہ کی تین تعریفات بیان کیں سب سے پہلی تعریف امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے اور دوسری هو العلم بالاحکام الشرعیۃ العقلیۃ الخ اصحاب شافعی سے منقول ہے اور تعریف ثالث خود ماتن اپنی طرف سے بیان کریں گے۔ سب سے پہلی تعریف معرفة النفس یعنی نفس کا اُن چیزوں کی معرفت حاصل کرنا جو اُس کے لئے نفع دینے والی ہیں اور نقصان دینے والی ہیں۔ پھر بعض حضرات نے اس تعریف میں عملاً کی قید کا اضافہ کیا ہے تو مقصد یہ ہوگا کہ وہ مالها وما عليها عمل کے قبیلے سے ہو اور بعض نے یہ قید نہیں لگائی۔ مصنف نے بتلادیا کہ جن حضرات نے یہ قید لگائی ہے ان کا مقصود من حد القید اعتقادات اور وجدانیات کو فقہ سے خارج کرنا ہے لہذا ان کے نزدیک علم الکلام جو اعتقادات سے متعلق ہوتا ہے اور علم تصوف جو وجدانیات سے متعلق ہوتا ہے دونوں فقہ سے خارج ہو جائیں گے اور جو حضرات اس قید کا اضافہ نہیں کرتے ان کا مقصد ان دونوں کو فقہ میں داخل کرنا ہے تو ان کے نزدیک فقہ علوم مثلاً شافعی کے مجموعہ کا نام ہوگا (۱) علم کلام (۲) تصوف (۳) فقہ (۴) هذا التعریف منقول مصنف فرماتے ہیں کہ یہ تعریف (معرفۃ النفس) امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے فالعرفۃ سے اس تعریف کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ لفظ المعرفة کا معنی ہے جزئیات کو دلیل سے جان لینا لہذا اس لفظ کی قید سے تقلید خارج ہو جائے گی کیونکہ تقلید میں اگر چہ ادراک جزئیات ہوتا ہے لیکن دلیل سے

نہیں ہوتا کیونکہ دلیل سے مراد اولہ اربعہ میں سے کوئی دلیل ہے اور مقلد کے پاس اولہ اربعہ میں سے کوئی دلیل نہیں ہوتی بلکہ اس کی دلیل قول مجتہد ہوتا ہے لہذا اس کا علم جزئیات عن دلیل نہ ہوا تو علم تقلیدی فقہ کی اصطلاحی تعریف سے خارج ہو جائے گا و قولہ **مالھا وما علیھا الخ** مصنف مالھا و ما علیھا کی تشریح بیان فرما رہے ہیں۔ اولاً اس میں تین احتمالات ہیں (۱) لھا سے نفع مراد ہو اور علیھا سے ضرر مراد ہو اس بنیاد پر کہ لام برائے انتفاع اور علی برائے ضرر ہو جیسا کہ قول باری تعالیٰ لھا ما سبت و علیھا ما اکتسبت میں لام برائے نفع اور علی برائے ضرر ہے پھر مصنف نے یہ بھی وضاحت فرمادی کہ نفع اور ضرر سے مراد اخروی ضرر و نفع ہوگا نہ کہ دنیوی کیونکہ فقہ علوم دینیہ میں سے ہے اور علوم دینیہ میں نفع و ضرر اخروی کا بیان ہوتا ہے (۲) مالھا سے مایعوز لھا اور ما علیھا سے مایعزم علیھا مراد ہو (۳) مالھا سے مایعوز لھا اور ما علیھا سے مایجب علیھا مراد ہو۔ پھر احتمال اول کی تین صورتیں ہیں کہ نفع اور ضرر سے کیا مراد ہے (۱) نفع سے ثواب اور ضرر سے عقاب مراد ہو (۲) نفع سے عدم عقاب اور ضرر سے عقاب مراد ہو (۳) نفع سے ثواب اور ضرر سے عدم ثواب مراد ہو۔ ابتداء تین احتمالات تھے انتہاء پانچ احتمالات بن گئے۔ مصنف نے پانچوں احتمالات کی مفصلاً بحث کی ہے۔ فاعلم ان ما یائتی بہ المكلف سے ایک تمہید بیان فرمائی کہ مکلف جو عمل کرتا ہے اس کا یہ عمل چھ حالتوں میں سے کسی حالت پر ہوتا ہے (۱) یا واجب ہوتا ہے (۲) یا مندوب (۳) یا مباح (۴) یا مکروہ تحریمی (۵) یا مکروہ تنزیہی (۶) یا حرام۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو طرفین ہوتی ہیں (۱) طرف فعل (۲) طرف ترک (یعنی عدم فعل) تو کل بارہ صورتیں ہو گئیں (۱) فعل واجب (۲) فعل مندوب (۳) فعل مباح (۴) فعل حرام (۵) فعل مکروہ تحریمی (۶) فعل مکروہ تنزیہی (۷) ترک واجب (۸) ترک مندوب (۹) ترک مباح (۱۰) ترک مکروہ تحریمی (۱۱) ترک مکروہ تنزیہی (۱۲) ترک حرام بارہ قسموں میں سے چھ فعل اور چھ ترک کی ہیں اس تمہید کے بعد مالھا و ما علیھا کے احتمالات خمسہ کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں (۱) احتمالات خمسہ میں سے پہلا احتمال یہ تھا کہ مالھا سے ثواب اور علیھا سے عقاب مراد ہو دریں صورت فعل واجب فعل مندوب یثاب علیھا میں داخل ہوں گے اور فعل حرام فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب یعاقب علیھا میں داخل ہوں گے ان کے علاوہ سات اقسام (۱) فعل مباح (۲) فعل مکروہ تنزیہی (۳) ترک مندوب (۴) ترک مباح (۵) ترک مکروہ تنزیہی (۶) ترک مکروہ تحریمی (۷) ترک حرام نہ یثاب علیھا میں داخل ہوگی نہ یعاقب علیہ میں کیونکہ ان سب صورتوں میں نہ ثواب ملتا ہے اور نہ ہی عقاب ہوتا ہے تو احتمال اول جامع لجمع الاقسام نہ ہوگا (۲) احتمال ثانی یہ تھا کہ مالھا سے عدم عقاب اور ما علیھا سے عقاب مراد ہو دریں صورت (۱) فعل حرام (۲) فعل مکروہ تحریمی (۳) ترک واجب یعاقب علیہ میں داخل ہوں گے ان کے علاوہ باقی نو صورتیں لا یعاقب علیہ میں داخل ہوں گی وہ یہ ہیں (۱) فعل واجب (۲) فعل مندوب (۳) فعل مباح (۴) فعل مکروہ تحریمی (۵)

ترک مندوب (۶) ترک مباح (۷) ترک مکروہ تنزیہی (۸) ترک حرام (۹) ترک مکروہ تحریمی (یہ احتمال جامع کجج الاقسام ہے)۔ تیسرا احتمال یہ تھا کہ مالہا سے ثواب اور علیہا سے عدم ثواب مراد ہوا اس صورت میں فعل واجب فعل مندوب یشاب علیہا میں داخل ہوں گے اور باقی دس اقسام چار فعل کی اور چھ ترک کی لا یشاب میں داخل ہوں گی یہ احتمال بھی جامع کجج الاقسام ہوگا یہ تین احتمال اس صورت میں تھے کہ مالہا میں لام برائے نفع ہو اور علیہا میں علی برائے ضرر ہو، چوتھا احتمال، یہ تھا کہ مالہا سے ما یجوز لہا اور علیہا سے ما یجب علیہا مراد ہوا اس احتمال کے مطابق فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی کے مساوی جو فعل کی چار قسمیں ہیں (فعل مندوب فعل مباح فعل واجب فعل مکروہ تنزیہی) اور ترک واجب کے علاوہ جو ترک کی پانچ اقسام ہیں (ترک مندوب، ترک مباح، ترک حرام، ترک مکروہ تحریمی، اور ترک مکروہ تنزیہی) یہ سب یجوز لہا میں داخل ہوں گی اور فعل واجب، ترک حرام، ترک مکروہ تحریمی، یجب علیہا میں داخل ہوں گی اور فعل حرام فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب نہ یجوز لہا میں داخل اور نہ یجب علیہا میں داخل ہوں گی کیونکہ یہ نہ تو جائز ہیں اور نہ واجب یہ احتمال بھی جامع کجج الاقسام نہیں ہوگا۔ پانچواں احتمال، یہ تھا کہ مالہا سے ما یجوز لہا اور ما علیہا سے یحرم علیہا مراد ہوا اس صورت میں (۱) فعل حرام (۲) مکروہ تحریمی (۳) اور ترک واجب یہ تینوں یحرم علیہا میں داخل ہوں گے اس کے علاوہ فعل واجب فعل مندوب فعل مباح فعل مکروہ تنزیہی ترک مندوب ترک مباح ترک حرام ترک مکروہ تحریمی ترک مکروہ تنزیہی یہ سب یجوز لہا میں داخل ہوں گی یہ احتمال بھی جامع کجج الاقسام ہے اذاعرفت هذا احتمالات خمسہ کو تفصیلاً ذکر کرنے کے بعد مصنف فرماتے ہیں کہ ان پانچ احتمالات میں سے وہ احتمال زیادہ اولیٰ ہے جن میں واسطہ نہیں ہے یعنی جو شامل جامع کجج الاقسام (۱۲) ہیں وہ تین احتمال ہیں (۱) دوسرا احتمال (مالہا و ما علیہا سے عقاب و عدم عقاب مراد ہو) (۲) تیسرا احتمال (مالہا و ما علیہا سے ثواب و عدم ثواب مراد ہو) (۳) آخری احتمال (مالہا و ما علیہا سے جواز و حرمت مراد ہو) یہ تین احتمالات چونکہ جامع کجج الاقسام ہیں لہذا مالہا و ما علیہا کو ان پر محمول کرنا زیادہ اولیٰ ہے ثم مالہا و ما علیہا مصنف فرماتے ہیں کہ لفظ مالہا و ما علیہا عام ہے یہ اعتقادات کو بھی شامل ہے جیسے وجوب ایمان وغیرہ اور وجدانیات کو بھی شامل ہے جیسے اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ جیسے تصوف، زہد، صبر، رضا، حضور قلب فی الصلوٰۃ وغیرہ اور عبادات و عملیات کو بھی شامل ہے کا لصلوٰۃ، الصوم و البیع، و نحوہا اگر مالہا و ما علیہا اعتقادات کے باب سے ہوں تو اس کو علم الکلام کہتے ہیں اگر من قبیل الوجدانیات والاخلاق ہو تو اس کو علم الاخلاق و علم التصوف کہتے ہیں اگر من باب العملیات ہو تو اس کو علم الفقہ کہتے ہیں تو مالہا و ما علیہا تینوں علوم کو شامل ہے اگر مالہا و ما علیہا سے فقط فقہ اصطلاحی کی تعریف کرنا مقصود ہو تو اس میں عملاً کی قید کا اضافہ کرنا ضروری ہوگا تاکہ اعتقادات اور وجدانیات خارج ہو جائیں اور اگر مالہا اور ما علیہا سے مطلق فقہ کی تعریف کرنا مقصود ہو جو ان تینوں (عملیات اعتقادات وجدانیات) کو شامل ہو تو پھر عملاً کی قید نہ لگائی جائے گی چنانچہ امام ابو

حنیفہ نے عملاً کی قید کا اضافہ نہیں کیا کیونکہ انہوں نے فقہ میں ان تینوں کو داخل کیا یہی وجہ ہے کہ امام صاحب علم الکلام کا نام "الفقہ الاکبر" رکھتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ظلم کلام ان کے نزدیک فقہ میں داخل ہے۔

شرح تلویح

قوله نقل للمضاف تعریفین مقبولا ومزیفا الخ غرض شارح بیان فائدہ! مصنف نے مضاف (اصل) کی دو تعریفیں ذکر کیں (۱) مقبول (۲) غیر مقبول ومزیف اس طرح مضاف الیہ (فقہ) کی بھی دو تعریفیں ذکر کیں ان میں سے ایک کے ضعف اور غیر مقبول ہونے کی تصریح کر دی ہے وہ تعریف وہ ہے جو اصحاب شافعی کی طرف منسوب ہے اور پہلی تعریف جو امام صاحب سے منقول ہے اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے پھر اپنی طرف سے تیسری تعریف بیان کی۔ فالاول معرفة النفس مالها وما عليها. ويجوز ان يريد بالنفس غرض شارح تفتازانی! تعریف اول کے بعض الفاظ کی توضیح وتشریح چنانچہ لفظ النفس کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ اس میں دو احتمال ہیں (۱) اس سے مراد ذات عبد ہو یعنی جسد مع الروح تو معرفة النفس بمعنی معرفة العبد ہوگا کیونکہ اکثر احکام اعمال جسدی و بدنی سے متعلق ہوتے ہیں اور اعمال جسد بغیر روح حاصل نہیں ہو سکتے لہذا النفس سے جسد مع الروح دونوں کا مجموعہ مراد ہوگا (۲) احتمال دوم یہ ہے کہ نفس سے فقط روح اور نفس انسانی مراد ہو کیونکہ اسی کی وجہ سے اعمال وجود میں آتے ہیں اور خطاب اسی کو ہوتا ہے کیونکہ ادراک و شعور و صلاحیت علم و فہم اسی روح میں ہے بدن صرف آلہ ہے جس کے واسطے سے انسان سے اعمال کا صدور ہوتا ہے۔ قوله وفسر المعرفة. والقيد الخیر مالا دلالة الخ غرض شارح تفتازانی اعتراض علی المصنف! تقریر اشکال یہ ہے کہ ماتن نے معرفت کی تعریف کی ہے ادراک الجزئیات عن دلیل اس میں جو آخری قید عن دلیل ذکر کی ہے یہ اپنی طرف سے ذکر کی ہے اس کا ثبوت نہ لغت میں ہے نہ اصطلاح میں اس پر کوئی دلیل موجود نہیں۔ جواب: اس اشکال کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں (۱) یہ قید لخت ثابت ہے کیونکہ امام اللغۃ امام راغب اصفہانی نے معرفت کی تعریف یوں کی ہے المعرفة والعرفان ادراک شئی بتفکر وتدبر لاثره بتفکر وتدبر سے استدلال اور ادراک عن دلیل ہی مراد ہے فلہذا یہ کہنا کہ یہ قید ثابت نہیں ہے غلط ہے (۲) فقہ علوم استدلالیہ میں سے ہے یہی وجہ ہے کہ فقیہ مجتہد کو کہا جاتا ہے مقلد کو فقیہ نہیں کہا جاتا تو اصطلاح میں بھی فقہ معرفت الاحکام عن دلیل کا نام ہے تو لا اصطلاحا کہنا بھی غلط ہے (۳) مالها وما عليها سے مراد جمیع احکام علی سبیل الاستغراق ہیں اور معرفت جمیع احکام بالتفصیل بالفعل محال ہے لہذا ضروری ہے اس کے اندر استنباط و استدلال کی قید لگائی جائے۔ ذہب فی قوله مالها وما عليها غرض توضیح متن! مقصد یہ ہے کہ مصنف نے مالها اور عليها میں لام کو انتفاع اور علی کو ضرر کے معنی پر محمول کیا ہے کیونکہ یہی

مشہور و معروف تھا جیسے لہا ما کسبت و علیہا ما اکسبت پھر انتفاع اور ضرر کو مقید بالقید الاخریٰ کیا تاکہ اس نفع اور ضرر سے احتراز ہو جائے جو نفس کو دنیا میں حاصل ہوتا ہے جیسے لذات اور مصائب و آلام دنیویہ۔ والمشعر بهذا القید، سے دفع اشکال ہے کہ مصنف نے فی الاخرۃ کی قید لگائی ہے اس پر کوئی قرینہ ہے شارح والمشعر سے جواب دے رہے ہیں کہ قرینہ یہ ہے کہ یہ امر مشہور ہے کہ فقہ علوم دینیہ میں سے ہے اور دینی امور دینی علوم میں نفع اور ضرر اخروی پیش نظر ہوتا ہے۔ فذکر لہما علی التقدير ثلاثة معان: مقصد یہ ہے کہ لام کو انتفاع اور علی کو ضرر کے معنی میں کرنے کی صورت میں تین معانی بنتے ہیں (۱) نفع سے ثواب اور ضرر سے عقاب مراد ہو اس صورت میں دونوں میں تقابل تضاد ہوگا (۲) نفع سے عدم عقاب اور ضرر سے عقاب مراد ہو اس صورت میں تقابل عدم والمکملہ والا ہوگا نفع عدم ملکہ اور ضرر ملکہ ہوگا (۳) نفع سے ثواب اور ضرر سے عدم ثواب مراد ہو اس صورت میں بھی تقابل عدم والمکملہ ہوگا نفع ملکہ اور ضرر عدم ملکہ ہوگا ان تین احتمالات کے علاوہ دو احتمال اور بھی ذکر کیے ایک یہ کہ مالہا سے ما یجوز لہا اور علیہا سے یجب علیہا اور دوسرا مالہا سے یجوز لہا اور علیہا سے یحرم علیہا مراد ہو تو کل پانچ احتمالات ہوں گے۔ تین احتمالات ایسے ہیں جو جامع و شامل کجمع الاقسام ہیں (۱) دوسرا احتمال مالہا و ما علیہا سے مراد عدم عقاب و عقاب ہو (۲) تیسرا احتمال مالہا اور ما علیہا سے ثواب اور عدم ثواب مراد ہو (۳) احتمال خاص ای ما یجوز لہا اور ما یحرم علیہا باقی دو احتمال جامع کجمع الاقسام نہیں۔ ایک احتمال اول اور دوسرا احتمال رابع۔ والاقسام اثنا عشر لان ما یأنتی بہ المكلف الخ شارح تفتازانی افعال مکلف کی بارہ اقسام کی دلیل حصر بیان کر رہے ہیں چونکہ مکروہ تحریمی کی تعریف میں شیخین اور امام محمد کا اختلاف ہے اس لیے وجہ حصر میں بھی اختلاف ہے امام کی رائے کے مطابق دلیل حصر اس طرح ہے کہ مکلف انسان جو فعل کرتا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا اس کا فعل اور ترک دونوں مساوی ہوں گے یا ان میں سے کوئی رائج واولیٰ ہوگا اگر دونوں مساوی ہوں تو اسے مباح کہا جاتا ہے اگر ان میں کوئی جانب رائج ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا جانب فعل رائج ہوگی یا جانب ترک اگر جانب فعل رائج ہو تو پھر دو صورتیں ہیں جانب ترک سے منع کیا گیا ہوگا یا نہ اگر منع کیا گیا ہے تو واجب اگر نہیں کیا گیا تو مندوب اگر جانب ترک رائج ہے تو دو صورتیں ہیں فعل سے منع کیا گیا ہوگا یا نہ اگر نہیں کیا گیا تو مکروہ تنزیہی ہے اگر فعل سے منع کیا گیا ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا منع عن الفعل دلیل قطعی سے ہوگا یا دلیل ظنی سے اگر دلیل ظنی سے ہے تو اسے حرام کہا جاتا ہے اور اگر دلیل ظنی سے ہے تو اسے مکروہ تحریمی کہا جاتا ہے تو امام محمد کے مذہب کے مطابق مکروہ تحریمی منع عن الفعل یعنی لا یجوز فعلہ بل یجب ترکہ: میں داخل ہے تو حرام اور مکروہ تحریمی دونوں منع عن الفعل میں داخل ہیں دونوں میں فرق صرف ثبوت کے اعتبار سے ہے کہ حرام میں منع بدلیل قطعی ہوگا اور مکروہ تحریمی میں بدلیل ظنی ہوگا و هو المناسب ہونا سے یہ وضاحت فرمائی کہ اس مقام پر امام محمد کی وجہ حصر ہی مناسب ہے کیونکہ مصنف

نے مکروہ تنزیہی کو بجوز فعلہ میں اور مکروہ تحریمی کو لا یجوز فعلہ بل یجب ترکہ و یعاقب علیہ میں داخل کیا ہے کا
 لحرام اور یہی امام محمدؒ کی رائے ہے کہ وہ مکروہ تحریمی کو منع عن الفعل اور حرام کے ساتھ شامل کرتے ہیں شیخین کے مذہب کے
 مطابق دلیل حصر اس طرح ہے مایاتی بہ المكلف تساوی الطرفین (فعل و ترک) ہو گا یا نہ اول مباح ہے اگر تساوی
 الطرفین نہیں ہے تو دو صورتیں ہیں جانب فعل رائج ہوگی یا جانب ترک اگر جانب فعل رائج واولی ہے تو دو صورتیں ہیں ترک سے
 منع کیا گیا ہو گا یا نہ اگر کیا گیا ہے تو واجب ورنہ مندوب اگر جانب ترک اولی ہے تو دو صورتیں ہیں فعل سے منع کیا گیا ہو گا یا نہ اگر
 منع کیا گیا ہے تو حرام اگر فعل سے منع نہیں کیا گیا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اقرب الی الحلت ہو گا یا اقرب الی الحرمت اگر
 اقرب الی الحلت ہے تو مکروہ تنزیہی ہے اقرب الی الحلت ہونے کا مقصد یہ ہے کہ اس کے فاعل کو عقاب اور سزا تو نہ ہوگی البتہ
 اس کے تارک کو ادنیٰ اور تھوڑا سا ثواب ہو گا اور اگر اقرب الی الحرمت ہو تو اس کو مکروہ تحریمی کہا جائے گا اقرب الی الحرمت کا معنی یہ
 ہے کہ اس کے فاعل کو عقوبت بالنار تو نہیں ہوگی البتہ وہ مستحق محذور ہو گا اس کو کوئی اور سزا دی جائے گی جیسے شارح نے اس کی
 مثال بیان فرمائی ہے حرمان الشفاعة کہ فاعل مکروہ تحریمی شفاعت سے محروم ہو جائے گا تو شیخینؒ کی رائے اور مذہب کے
 مطابق مکروہ تحریمی یجوز فعلہ میں داخل ہے اور اس کا فاعل مستحق عقاب بالنار نہیں ہے یہ سب اس مقام کے خلاف ہے
 کیونکہ مصنف نے مکروہ تحریمی کو لا یجوز فعلہ بل یجب ترکہ و یعاقب علی فعلہ میں درج کیا ہے خلاصہ اختلاف امام محمدؒ
 و شیخینؒ یہی ہے کہ امام محمدؒ مکروہ تحریمی کو لا یجوز فعلہ اور منع عن الفعل میں داخل کرتے ہیں کما لحرام اور شیخینؒ اس کو بجوز
 فعلہ میں داخل کرتے ہیں۔ سوال! شارح کا یہ قول کہ مرتکب مکروہ تحریمی شفاعت سے محروم ہو جائے گا درست نہیں ہے کیونکہ
 ارتکاب مکروہ تحریمی تو گناہ صغیرہ ہے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا شفاعت سے محروم نہیں ہوگا تو گناہ صغیرہ کا مرتکب کیسے محروم
 عن الشفاعة ہوگا (وفی الحدیث شفاعتی للکبائر من امتی) جواب! اس اشکال کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں (۱)
 حرمان الشفاعة سے شفاعت النبی مراد نہیں ہے بلکہ حرمان هذا الرجل من الشفاعة للمذنبین ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ
 قیامت کے دن مؤمنین بھی ایک دوسرے کی شفاعت کریں گے تو مرتکب مکروہ تحریمی شفاعت کرنے سے محروم ہو جائے گا
 ۔ جواب! (۲) حرمان شفاعت کی دو صورتیں ہیں (۱) حرمان موبد (۲) حرمان موقت یہاں حرمان موقت مراد ہے کہ مرتکب
 مکروہ تحریمی کیلئے نبی کریم ﷺ کی شفاعت مؤخر ہو جائے گی (۳) جواب! یہ ہے کہ شفاعت النبی کی کئی قسمیں ہیں مثلاً ایک
 شفاعت ہوگی للاحراج من النار ہوگی ایک شفاعت لرفع درجات ہوگی مرتکب کبیرہ و مکروہ تحریمی اول کا مستحق ہوگا ثانی سے
 محروم ہوگا یعنی اس کے درجات کی بلندی کی شفاعت نہیں کی جائے گی۔ جواب! (۴) حرمان شفاعت سے شفاعت الملک مراد
 ہے جیسا کہ حدیث میں ہے نیک آدمی کی دعا کی قبولیت کیلئے فرشتے سفارش کرتے ہیں اور اس کی دعا پر آمین کہتے ہیں مرتکب مکروہ

تحریکی اس سے محروم ہو جاتا ہے۔ جواب! (۵) مراد تفتازانی یہ ہے کہ یہ شخص مستحق حرمان شفاعت ہے اور استحقاق حرمان شفاعت وقوع شفاعت کے منافی نہیں ہے جس طرح استحقاق عذاب منافی غفوتیں ہے۔ ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ایضا غرض شارح تفتازانی جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے مایاتی بہ المكف (افعال و اعمال مکلف) کی چھ قسمیں بنائی ہیں حالانکہ چھ سے زیادہ ہیں کیونکہ فعل مکلف کی ایک قسم فرض ہے اسی طرح سنت نفل بھی فعل مکلف کے اقسام میں سے ہے یہ کل نواقسام ہو گئیں تو وجہ حصر باطل ہو گئی۔ جواب! شارح جواب دے رہے ہیں کہ حصر درست ہے کیونکہ واجب فرض کو بھی شامل ہے کیونکہ فقہاء کی اصطلاح میں فرض کا استعمال بلفظ الواجب شائع ذائع ہے کما یقال الزکوۃ واجبة الحج واجب بمعنی فرض یہاں بھی واجب کا یہی معنی عام مراد ہے اسی طرح مندوب سنت اور نفل دونوں کو شامل ہے کیونکہ مندوب کا معنی ہے ما کان فعله اولی من ترکہ یہ معنی عام ہے سنت اور نفل کو بھی شامل ہے۔ سوال! پھر تو مکروہ تحریمی کو بھی جدا کر نہیں کرنا چاہئے کیونکہ وہ بھی حرام میں داخل ہے بالمعنی الاعم تو اس کو کیوں علیحدہ و مستقلاً ذکر کیا۔ بخلاف الحرام سے شارح اسی اشکال کو دفع کر رہے ہیں کہ واجب کا اطلاق علی الفرض یہ تو شائع عند الفقہاء ہے لیکن اطلاق حرام مکروہ تحریمی پر یہ مشہور و معروف عند الفقہاء نہیں ہے اس لیے مکروہ تحریمی کو علیحدہ و مستقلاً ذکر کیا اس سے ثابت ہوا کہ افعال مکلف منحصر ہیں فی ستة اقسام فالحصر صحیح۔ فائدہ! (۱) وجوب متعدد معانی میں مستعمل ہوتا ہے (۱) وجوب اصطلاحی ای مائتہ بدلیل ظنی (۲) وجوب بمعنی الفرض و ہذا شائع عند الائمہ کما یقال الزکوۃ واجبة والحج واجب وغیرہ (۳) وجوب بمعنی غروب کما یقال وجب الشمس ای غربت (۴) وجوب بمعنی ثبوت کما یقال وجب الشئ ای ثبت (۵) وجوب بمعنی اولی راجح کما یقال هذا الوقت واجب ای راجح (۶) وجوب بمعنی دوام مقابلے میں امتناع اور امکان کے کما یقال واجب الوجود۔ فائدہ! (۲) سنت مندوب و مستحب عند البعض مترادف ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے عند البعض ان میں فرق ہے سنت کی تعریف یہ ہے ما واطب علیہ النبی ﷺ و تر کہہ احياناً بلا عذر اور مستحب کی تعریف ما لم یواظب علیہ النبی ﷺ و فعلہ و تر کہہ سواء۔ مندوب کی تعریف ما لم یواظب علیہ النبی ﷺ و تر کہہ اکثر و اغلب من فعلہ۔ اعتراض! تفتازانی کا یہ قول کہ مندوب سنت کو بھی شامل ہے قابل اشکال ہے کیونکہ شارح کے قول کے مطابق مندوب میں ترک فعل سے منع نہیں ہوتی اور اس کا تارک مستحق اساءت نہیں ہوتا جب کہ تارک سنت مستوجب ملامت و اساءت ہوتا ہے نیز اس میں منع عن التکرہ بھی ہے، قال النبی ﷺ علیکم بسنتی و سننہ الخلفاء الراشدین جواب! (۱) منع عن التکرہ سے مراد یہ ہے کہ ایسی منع ہو کہ اس کا ارتکاب موجب عقاب النار ہو مندوب میں عدم منع سے بھی یہی مراد ہوگا اور بایں معنی سنت مندوب میں داخل ہے کیونکہ اس سنت کا ترک بھی موجب عقاب نار نہیں ہے۔ جواب! (۲) در اصل سنت تین قسم پر ہے (۱)

سنت مؤکدہ ویسوی سنۃ ہدی اس کا تارک مستوجب ملامت و اساتے ہے (۲) سنن زوائد وہی التی لیس فی فعلہا تکمیل الدین لکن فعلہا الفضل من ترکہا یہ سنت مترادف ہے مندوب اور مستحب کے اس کا تارک لا یتستحق لوما ولا کراہۃ ولا اساتۃ ولا عقابا کسنتہ النبی ﷺ فی قعودہ و قیامہ و مشیہ و اکلہ و شربہ وغیرہ (۳) نفل وهو ما یشاب المرء علی فعلہ ولا یعاقب علی ترکہ فالنفل ما لم یفعلہ علیہ السلام ولم یرغب فیہ بخصوصہ فهو عبادۃ مشروعة لم یرغب فیہا الشارع علیہ السلام۔

ولکل منها طرفان فعل ای ایقاع علی ما هو المعنی المصدری وترک ای عدم فعل الغ غرض شارح توضیح متن ہے! حاصل یہ کہ فعل مکلف کی چھ قسمیں ہیں پھر ہر قسم کی دو طرفیں ہیں (۱) طرف فعل (۲) طرف ترک پھر شارح نے یہ بھی وضاحت کر دی کہ فعل سے مصدری معنی مراد ہے یعنی الایقاع کسی چیز کو واقع کرنا اور ترک بمعنی عدم فعل ہے اس سے بھی مصدری معنی عدم الایقاع مراد ہے حاصل بالمصدر مراد نہیں ہے (وجہ بھی آرہی ہے) اب کل بارہ قسمیں بن جائیں گی۔ والمراد بما یأتی المكلف غرض شارح جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ آپ نے یہ کہا ہے کہ مایاتی بہ المكلف کی چھ قسمیں ہیں پھر ہر ایک کی دو طرفیں ہیں ایک فعل دوسری ترک تو اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مایاتی بہ المكلف سے بھی فعل مکلف مراد ہے پھر اس کی دو طرفیں ہیں۔ ایک طرف فعل دوسری طرف ترک گویا قسم بھی فعل مکلف اور اس کی قسم بھی فعل مکلف ہے پھر فعل کا معنی آپ نے مصدری کیا ہے یعنی الایقاع تو لازماً مقسم (فعل) کا بھی یہی معنی ہوگا تو حاصل یہ نکلے گا کہ ایقاع کی دو قسمیں (طرفیں) ہیں ایک ایقاع دوسری عدم ایقاع یہ تو بالکل غلط ہے کیونکہ اس صورت میں تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ لازم آتی ہے۔ جواب! جواب سے قبل یہ بات ذہن نشیں فرمائیں کہ جب فاعل سے فعل کا صدور ہوتا ہے تو وہاں دو معنی حاصل ہوتے ہیں ایک معنی مصدری وحدثی اور دوسرا حاصل بالمصدر۔ معنی مصدری تو واضح اور مشہور ہے حاصل بالمصدر کی تعریف یہ ہے وہ ہیئت و حالت جو فاعل کو بوقت صدور فعل عن الفاعل حاصل ہوتی ہے اسی ہیئت کا نام حاصل بالمصدر ہے یہ معنی مصدری پر مرتب اور اس کا نتیجہ ہوتا ہے مثلاً ایک ہے نماز پڑھنا یہ مصدری معنی ہے جو ایک انتزاعی ہے موجود فی الخارج نہیں ہے ایک ہے نماز یعنی وہ ہیئت جو مصلی کو حاصل ہوتی ہے بوقت فعل صلوٰۃ اس کو حاصل بالمصدر کہا جاتا ہے عربی میں مصدر حاصل بالمصدر میں کوئی لفظی فرق نہیں ہے ایک ہی صیغہ مصدر اور حاصل بالمصدر دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے البتہ فارسی میں دونوں میں لفظی فرق ہے مصدر کے آخر میں دن یا تن ہوتا ہے۔ حاصل بالمصدر کے آخر میں شین یا راء ہوتی ہے مثلاً کردن، و گفتن مصدر اور کردار، و گفتار، حاصل بالمصدر ہیں اسی طرح کوشیدن ستودن مصادر اور کوشش بخشش ستائش حاصل بالمصدر ہیں اس تمہید کے بعد اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب ثابت ہو گیا کہ فعل کے دو معنی ہیں (۱)

حاصل بالمصدر (۲) مصدر تو مایاتی بہ الملکف جو درجہ مقسم میں ہے اس میں فعل سے مراد معنی مصدری نہیں ہے بلکہ حاصل بالمصدر ہے یعنی وہ صیغہ مراد ہے جو فاعل کو بوقت صدور فعل حاصل ہوتی ہے اور قائم بالفاعل ہوتی ہے جیسے وہ صیغہ حاصل جس کا نام صلوة ہے وہ ہیئت حاصلہ جس کا نام صوم ہے جو قائم بالمصلی والصائم ہے جو ایک اثر صادر عن الملکف ہے پھر اس کی جو طرفیں ہیں فعل اور ترک اکمیل فعل سے مراد معنی مصدری ہے یعنی ایقاع اور ترک سے مراد عدم الایقاع ہے لہذا یہاں تقسیم لشی الی نفسہ والی غیرہ اور تقسیم الایقاع الی الایقاع لازم نہیں آ رہی بلکہ مقسم اور قسم میں فرق ہے فاندفع الاشکال۔

والامور المذکورة من الواجب والحرام وغيرهما الخ غرض شارح تفتازانی جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ وجوب حرمت ندب وغیرہ اقسام ستہ کی دو طرفیں بنائی گئی ہیں ایک فعل اور ایک ترک حالانکہ یہ تو صرف مکلف کے فعل کی صفات بنتی ہیں ترک یعنی عدم فعل کی نہیں بنتی یعنی جب فعل کا صدور مکلف سے ہوتا ہے اس وقت اسکو واجب یا مندوب کہا جاتا ہے اگر ترک اور عدم فعل ہے تو اسکو واجب اور مندوب وغیرہ نہیں کہا جائے گا لہذا جانب ترک کو وجوب ندب حرمت وغیرہ کی صفت قرار دیکر بارہ قسمیں بنانا کیسے صحیح ہے۔ جواب: خلاصہ جواب یہ ہے کہ تسلیم ہے کہ امور مذکورہ (وجوب ندب وغیرہ) فی الحقیقت تو فعل مکلف کی صفات ہیں نہ کہ ترک کی لیکن کبھی کبھی ان کو ترک کی صفات بھی قرار دیا جاتا ہے مثلاً یوں کہا جاتا ہے عدم مباشرة الواجب حرام یہاں عدم مباشرة کا معنی ترک الواجب ہے تو ترک واجب کو حرام کہا گیا ہے دیکھئے حرام ترک (عدم فعل) کی صفت واقع ہو رہا ہے اسی طرح یوں کہا جاتا ہے، عدم مباشرة الحرام واجب ای ترک الحرام واجب، تو یہاں بھی وجوب ترک کی صفت بن رہا ہے اسی معنی کی وجہ سے ان کو فعل اور ترک دونوں کی صفات قرار دے کر بارہ قسمیں بنائی گئیں۔

وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر غرض شارح جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے ترک کی تفسیر عدم الفعل کے ساتھ کیوں کی ہے حیث قال وطرف الترك ای عدم الفعل، حالانکہ لفظ ترک واضح ہے محتاج الی التفسیر نہیں ہے۔ جواب! حاصل جواب یہ ہے کہ مصنف نے ترک کی تفسیر عدم فعل کیساتھ اس لیے کی ہے کیونکہ ترک دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے ترک بمعنی عدم فعل جسے سلب بسیط اور نفی محض کہنا چاہئے یعنی فعل بالکل معدوم ہوتا ہے (۲) دوسرے معنی ترک بمعنی کف النفس عن الفعل یعنی جب کسی کام کیلئے اسباب مہیا ہوں اور نفس اس کی طرف میلان کرے اس وقت نفس کو اس سے روک لینا ترک بایں معنی (کف النفس) طرف فعل میں داخل ہے یعنی یہ بھی ایک قسم کا فعل ہے تو مصنف نے ترک کی تفسیر عدم الفعل کے ساتھ کر کے بتلادیا کہ یہاں ترک کا معنی اول (عدم الفعل) مراد ہے معنی ثانی کف

النفس مراد نہیں ہے کیونکہ اگر ترک بمعنی کف النفس مراد ہوتا تو پھر فعل مکلف کی بارہ قسمیں نہیں بن سکتی تھیں کیونکہ ترک الحرام بمعنی کف النفس عن الحرام بعینہ فعل واجب ہے تو یہ فعل واجب میں داخل ہو جاتا ہے اس طرح ترک الواجب بمعنی کف النفس بعینہ حرام ہے تو یہ حرام میں داخل ہو جاتا تو فعل مکلف کی بارہ قسمیں ختم ہو جاتیں۔ اس لیے ترک کی تفسیر عدم فعل کے ساتھ کی تاکہ بارہ قسمیں بن جائیں اگر ترک بمعنی عدم فعل ہو تو پھر ترک الحرام واجب میں داخل نہیں ہوگا۔ بلکہ مستقل قسم ہوگی کیونکہ ترک حرام بمعنی عدم الفعل واجب میں داخل ہو تو اس پر ثواب ملنا چاہئے حالانکہ ثواب نہیں ملتا تو معلوم ہوا یہ بعینہ واجب نہیں ہے۔

فان قلت ای حاجة الى اعتبار الفعل والترک وجعل الاقسام الخ غرض سوال وجواب سوال! یہ ہے فعل مکلف کی دو طرفیں بنانا اور فعل و ترک فعل کا اعتبار کر کے بارہ قسمیں بنانا تکلف ہے اس کی ضرورت نہیں صرف چھ قسموں پر بھی اكتفاء کیا جاسکتا ہے اور ترک کو انہی میں داخل کیا جاسکتا ہے مثلاً واجب میں تعیم کر دی جائے یوں کہا جائے واجب فعلہ واجب ترکہ تو ترک حرام ترک مکروہ تحریمی واجب میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ حرام کا ترک مکروہ تحریمی کا ترک واجب ہے اسی طرح مندوب میں بھی تعیم کر دی جائے مندوب فعلہ مندوب ترکہ تو ترک مکروہ تنزیہی مندوب میں داخل ہو جائے گا اسی طرح مباح میں تعیم کی جائے مباح فعلہ و ترکہ تو ترک مباح اس میں داخل ہو جائے گا اسی طرح حرام میں تقسیم کی جائے حرام فعلہ و ترکہ تو ترک واجب اسی میں داخل ہو جائے گا کیونکہ ترک واجب حرام ہے اسی طرح مکروہ تنزیہی میں تعیم ہے مکروہ فعلہ و ترکہ تو ترک مندوب اس میں داخل ہو جائے گا دیکھئے ترک کی تمام صورتیں فعل میں داخل ہو رہی ہیں تو ان کو علیحدہ مستقل اقسام بنانے کی کیا ضرورت ہے، شارح نے جواب دیا کہ اس طرح تعیم ناممکن ہے بلکہ وہی تفصیل اختیار کرنی ہوگی کیونکہ اگر واجب میں تعیم کر کے ترک حرام و ترک مکروہ تحریمی کو اس میں داخل کیا جائے یوں کہا جائے، واجب فعلہ و ترکہ اسی عدم فعلہ تو چونکہ مصنف واجب کو ما یشاب علیہ میں داخل کر چکے ہیں لہذا ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی بمعنی عدم فعل الحرام بھی یشاب علیہ میں داخل ہو جائیں گے حالانکہ ان پر کوئی ثواب نہیں ہوتا اسی بناء پر ان تمام اقسام کی تفصیل ضروری ہے۔

ثم لا يخفى ان المراد الخ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ فرمایا ہے وفعل الحرام والمکروہ تحریمًا وترک الواجب یعاقب علیہ یہ قول مصنف اہل سنت والجماعت کے مخالف ہے کیونکہ مذہب اہل سنت ہے کہ سوائے کافر کے کسی کو عقاب ضروری نہیں ہے جبکہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تارک واجب کو عقاب علی سبیل الوجوب ہوگا حالانکہ یہ تو معتزلہ کا مذہب ہے۔ جواب! شارح تفتازانی نے جواب دیا ہے کہ مصنف کی عبارت

یعاقب علیہ سے یہ مراد نہیں ہے کہ تارک واجب کا معاقب و معذب ہونا علی سبیل الوجوب ہوگا بلکہ مراد یہ ہے کہ تارک واجب مستحق عقاب ہو جاتا ہے یہ الگ بات ہے کہ بعض صورتوں میں اس کو عقاب نہیں ہوتا مثلاً اللہ تعالیٰ اس کو معاف فرمادیں یا اس نے بھول کر (کہ سہواً خطاءً و نسیاناً) واجب ترک کر دیا ہو تب بھی عقاب نہیں ہوگا فلا اشکال۔ تنبیہ! اُشارح کی عبارت بسھو من العبد محل اشکال ہے کیونکہ اس سے محسوس ہوتا ہے سہواً ترک واجب پر عقاب ہوتا ہے الایہ کہ اللہ تعالیٰ معاف کر دیں حالانکہ سہواً ترک واجب پر سرے سے عقاب ہوتا ہی نہیں ہے کما قال النبی ﷺ رفع عن امتی الخطاء والنسیان و باقی کلامہ واضح الا ان فیہ مباحث مصنف کی باقی کلام واضح ہے ہاں مگر اس میں چند مباحث و اشکالات ہیں۔ عرض خدمت یہ ہے کہ اگر باقی کلام واضح تھی تو پھر مباحث اور اشکالات کیوں؟ اگر مباحث و اشکالات ہیں تو پھر باقی کلام واضح کیسے؟۔ **الاول انه جعل النخ** پہلا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے ترک حرام کے بارے میں فرمایا لا یشاب علیہ ولا یعاقب یہ صحیح نہیں ہے بلکہ ترک حرام یشاب علیہ میں داخل ہے اس پر ثواب ہوتا ہے اس پر شارح نے دو دلیلیں ذکر کیں ایک عقلی اور ایک نقلی، دلیل عقلی یہ ہے کہ ترک حرام واجب ہے اور ضابطہ ہے کل واجب یشاب علیہ (ہر واجب پر ثواب ہوتا ہے) لہذا ترک حرام پر بھی ثواب ہوگا دلیل نقلی یہ ہے، قال اللہ تعالیٰ واما من خاف مقام ربہ ونہی النفس عن الهوی، فان الجنة ہی الماوی، اللہ تعالیٰ نے بھی نہی النفس عن الهوی پر ثواب اور جنت کا وعدہ کیا ہے اور ہوی سے حرام مراد ہے تو ترک حرام و ترک خواہشات پر جنت کا وعدہ ہے اسی سے ثابت ہوا کہ ترک حرام موجب ثواب اور حصول جنت کا سبب ہے تو مصنف کا قول کہ ترک حرام لا یشاب میں درج ہے صحیح نہ ہوا۔ جواب! وجوابہ سے جواب دیا کہ مصنف کا قول بالکل درست ہے کیونکہ ہم پہلے بھی تفصیل سے عرض کر چکے ہیں کہ ترک حرام کے دو معنی ہیں (۱) ترک الحرام بمعنی عدم الفعل الحرام وعدم مباشرہ الحرام یعنی حرام کا نہ کرنا اور اس کا عدم باعتبار ان الاصل فی الاشیاء العدم (۲) ترک حرام بمعنی کف النفس عن الحرام اگر ترک کا معنی اول (عدم مباشرہ الحرام) مراد ہو تو ترک حرام پر کوئی ثواب حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اگر ترک حرام پر بھی ثواب حاصل ہو تو پھر ہر انسان ایک لمحہ میں ہزاروں کروڑوں ثواب حاصل کر لے گا بلا محنت و مشقت کیونکہ وہ ہر لحظہ سینکڑوں حرمان کو ترک (بمعنی عدم فعل) کیے ہوئے ہیں اس سے حرمان کثیرہ سرزد نہیں ہو رہے مثلاً ہم چوری ڈکیتی نہیں کر رہے زنا نہیں کر رہے قتل نہیں کر رہے سو نہیں کھا رہے لہذا ہم کو بیٹھے بٹھائے ان کے ترک پر ثواب ملنے چاہئیں حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے نیز اس صورت میں یہ خرابی لازم آئے گی عین معصیت کے ارتکاب کے وقت بھی اسے دوسرے محرمات کے ترک پر ثواب ملنا چاہئے مثلاً ایک شخص مشغول بالزنا ہے اس نے اس وقت لواطت، شراب، ریوا خوری، کو ترک کیا ہوا ہے تو عین زنا کی حالت میں ان دوسرے محرمات کو ترک کرنے کی وجہ سے ثواب بھی کماتا رہا ہے حالانکہ یہ

غلط ہے اس لیے ترک حرام بمعنی عدم الفعل لایثاب میں داخل ہے اس پر کوئی ثواب نہیں ہوتا کیونکہ ثواب فعل واجب پر ہوتا ہے (۲) اگر ترک حرام بمعنی کف النفس ہو تو بلاشبہ اس پر ثواب ہوتا ہے کیونکہ یہ فعل واجب ہے کیونکہ جب اسباب جاذبہ الی الحرام موجود وہمیا ہوں اور نفس کا میلان الی الحرام ہو اس وقت اپنے آپ کو معصیت و حرام سے روکنا واجب ہے تو ترک حرام بمعنی کف النفس واجب میں داخل ہے لہذا اس پر ثواب ہوگا تو معلوم ہوا کہ ثواب علیہ (جس پر ثواب حاصل ہو) فعل واجب ہے نہ کہ ترک حرام اور دلیل دوم قرآن پاک کی آیت کا بھی یہی جواب ہے کہ وہاں بھی نفی نفس سے مراد کف النفس عن المحرمات ہے اور اس میں کسی کو نزاع نہیں ہے کہ ترک حرام بمعنی کف النفس یثاب علیہ میں داخل ہے خلاصہ یہ ہے کہ قول مصنف ترک حرام نہ لایثاب میں درج ہے اور نہ لایعاقب میں درست ہے کیونکہ یہاں ترک حرام بمعنی عدم فعل الحرام وعدم مباشرہ الحرام ہے اور بایں معنی ترک حرام نہ لایثاب میں داخل ہے اور نہ ہی لایعاقب میں فتفکر۔

الثانی ان المراد بالجواز فی الوجه الرابع الخ غرض شارح تفتازانی جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ احتمال رابع میں مالها وما علیها سے مراد ما یجوز لھا وما یجب علیھا تھا اور احتمال خامس میں اس سے مراد ما یجوز لھا وما یحرم علیھا تھا احتمال رابع میں جواز بمقابلہ وجوب ہے اور احتمال خامس میں جواز بمقابلہ حرام ہے اور جواز بمعنی امکان ہے اور امکان کی دو قسمیں ہیں (۱) امکان خاص (۲) امکان عام امکان خاص وہ ہے جو مسلوب الضرورة عن الطرفين ہو یعنی اس کی دونوں طرفین طرف وجود و طرف عدم ضروری نہ ہوں جیسے انسان کا نہ وجود ضروری ہے اور نہ عدم امکان عام وہ ہے جو مسلوب الضرورة عن احد الطرفين ہو مثلاً اس کا عدم ضروری نہ ہو خواہ وجود ضروری ہو یا نہ یا امکان عام وہ ہے اس کا وجود ضروری نہ ہو خواہ عدم ضروری ہو یا نہ ہو مقصد یہ ہے کہ صرف ایک جانب کی ضرورت کا سلب کیا جائے اب سوال ہوتا ہے کہ ان دونوں احتمالین میں جواز استعمال ہوا ہے جو امکان کے معنی میں ہے اب اس امکان سے کونسا امکان مراد ہے امکان خاص یا امکان عام اگر آپ امکان خاص مراد لیتے ہیں تو پھر جواز کا معنی ہوگا عدم منع الفعل وعدم منع التکرر، بعنوان دیگر جواز بمعنی مالا یمنع فعله ولا یمنع ترکہ یعنی اس کا کرنا بھی ٹھیک اور اس کا نہ کرنا بھی درست دونوں جائزین یعنی جانب فعل اور جانب ترک سے ضرورت کا سلب ہو تو یہ معنی احتمال خامس میں مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ احتمال خامس میں جواز وجوب کو بھی شامل ہے کیونکہ یہاں جواز حرام کے مقابلہ میں ہے تو وجوب بھی جواز میں داخل ہوگا اور امکان خاص مراد لینے کی صورت میں وجوب داخل نہیں ہو سکے گا کیونکہ پھر جواز کا معنی ہوگا اس کا کرنا نہ دونوں برابر ہوں اور یہ معنی وجوب میں صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں کرنا نہ کرنا دونوں برابر نہیں ہوتے بلکہ اس کا تو کرنا اور فعل ضروری ہوتا ہے اور اگر آپ جواز سے امکان عام مراد لیتے ہیں تو پھر احتمال رابع میں صحیح نہیں ہوگا کیونکہ احتمال رابع میں جواز وجوب کے مقابل ہے ان دونوں کا تقابل ہے اگر جواز بمعنی امکان عام مراد لیا جائے تو پھر جواز

میں جانب واحد کی ضرورت کا سلب ہوگا مثلاً یوں کہا جائے گا جواز بمعنی عدم منع الترتک یا جواز بمعنی عدم منع الفعل ای لا یمنع فعله، تو اس معنی کے اعتبار سے وجوب خود جواز میں داخل ہو جائے گا اس کا مقابل نہیں رہے گا حالانکہ احتمال رابع میں وجوب جواز کے مقابلہ میں تھا اس میں داخل نہیں تھا خلاصہ اشکال یہ ہے کہ اگر امکان خاص مراد ہو تو یہ احتمال خامس میں صحیح نہیں ہے اگر جواز سے امکان عام مراد لیا جائے تو یہ احتمال رابع میں درست نہیں ہے۔ جواب! شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ جناب والا آپ ایسا کیوں نہیں کر لیتے کہ امکان کا جو معنی جس احتمال میں صحیح ہے وہی معنی وہاں مراد لے لیں لہذا احتمال رابع میں جواز امکان خاص کے معنی میں ہوگا اب جواز کا معنی ہوگا جس کی جانب فعل اور جانب ترک دونوں ممنوع نہیں بلکہ دونوں کا اختیار ہے لہذا اس معنی کے اعتبار سے اس کا مقابل ہوگا وجوب کے ساتھ وجوب اس میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ وجوب میں جانب فعل ضروری ہوتی ہے اور احتمال خامس میں وجوب چونکہ جواز میں داخل ہے لہذا جواز سے امکان عام مراد ہوگا جواز بمعنی عدم منع الفعل یعنی اس کا فعل ممنوع نہیں اب جواز حرمت کے مقابلہ میں آجائے گا کیونکہ حرام میں جانب فعل ممنوع ہوتی ہے اور وجوب جواز میں داخل اور شامل رہے گا۔ فان قلت اذا ارید بالجواز عدم منع الفعل والترتک لم یصح قوله ففعل ماسوی الحرام والمکروه تحریم الخ غرض اشکال وجواب! اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب آپ نے احتمال رابع میں جواز سے امکان خاص مراد لیا ہے تو اب مصنف کی یہ عبارت ففعل ماسوی الحرام والمکروه تحریم الخ ماسوی الحرام ماسوی الواجب مما یجوز لھا صحیح نہیں ہوگی کیونکہ مصنف کے قول کے مطابق فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی کے سوئی باقی فعل کی جتنی اقسام ہیں وہ سب کی سب یجوز لھا میں داخل ہوں گی ان قسموں میں سے ایک فعل واجب بھی ہے لہذا فعل واجب بھی یجوز لھا میں داخل ہو جائے گا حالانکہ احتمال رابع میں فعل واجب یجوز لھا میں داخل نہیں ہے کیونکہ یہاں جواز کو امکان خاص کے معنی میں لیا گیا تھا یعنی جانب فعل وعدم فعل دونوں متساوی ہوں اور بایں معنی واجب یجوز لھا میں داخل نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں جانب فعل ضروری ہوتی ہے اور جانب ترک ممنوع ہوتی ہے اس طرح مصنف نے یہ فرمایا کہ ترک واجب کے سوئی باقی جتنے ترک ہیں وہ بھی سب کے سب یجوز لھا میں داخل ہوں گے یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ ان میں ترک حرام بھی اور ترک مکروہ تحریمی بھی داخل ہے حالانکہ یہ دونوں یجوز لھا میں داخل نہیں ہیں کیونکہ جواز سے امکان خاص مراد لیا گیا جس کا مطلب عدم منع الفعل والترتک ہے (جانب فعل و ترک دونوں برابر ہوں) اور یہ معنی ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی میں صحیح نہیں کیونکہ ان دونوں میں جانب فعل و ترک دونوں برابر نہیں ہوتیں، بلکہ جانب ترک ضروری ہوتی ہے۔ جواب! خلاصہ جواب یہ ہے کہ اگرچہ مصنف کی ظاہری عبارت کے مقتضی کے مطابق فعل واجب ترک حرام و ترک مکروہ تحریمی مما یجوز لھا میں داخل ہونے چاہئیں لیکن یہ داخل نہیں ہیں کیونکہ مصنف نے تصریح کر دی ہے کہ یہ تینوں مما یجب علیہا میں داخل ہیں جیسا کہ مصنف کی

عبارت ہے، وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها تو تصریح کے بعد اعتراض لغو ہو جاتا ہے کیونکہ یہ تینوں بجز لھا سے خاص اور مستثنی ہو جائیں گے۔

الثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس الخ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے احتمال رابع میں مالھا وما علیھا نے مایجوز لھا وما یحرم علیھا مراد لیا ہے اور پھر فرمایا فی شملان جمیع الاصناف ای الجواز والحرمة، تو مصنف کا یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ احتمال جمیع اصناف کو شامل نہیں اس لیے کہ مکروہ تحریمی نہ تو بجز میں داخل ہے وحوالہ ظاہر اور نہ ہی تحریم میں داخل ہے کیونکہ یہ محرم مختص بالحرام ہے اور مکروہ تحریمی صنف آخر حرام کے علاوہ ہے تو یہ حرام میں بھی داخل نہیں ہے جواب! حاصل جواب یہ ہے کہ قول مصنف صحیح ہے اور مکروہ تحریمی تحریم میں داخل ہے کیونکہ یہاں حرام کا معنی ہے منع عن الفعل خواہ بدلیل قطعی ہو یا بدلیل ظنی لہذا تحریم حرام اور مکروہ تحریمی دونوں کو شامل ہوگا۔ فتح قولہ فی شملان جمیع الاصناف۔

الرابع ان ليس المراد بالمعرفة غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ فقہ کی تعریف معرفت النفس مالھا وما علیھا میں معرفت مالھا وما علیھا سے کیا مراد ہے (۱) مالھا وما علیھا کا تصور (۲) یا مالھا وما علیھا کی تصدیق دونوں احتمال باطل ہیں اول اس لیے کہ واقع اور نفس الامر میں فقہ محض تصور صلوٰۃ اور تصور زکوٰۃ کا نام نہیں ہے بلکہ فقہ میں مسائل سے بحث ہوتی ہے اور مقصود تصدیق بالمسائل ہوتی ہے کما قال تفتازانی، نیز اگر فقہ محض تصور مسائل کا نام ہو تو عالم ومقلد میں مساواة فی العلم ہوگی کیونکہ جس طرح عالم کو تصور صلوٰۃ ہے مقلد کو بھی ہے تو دونوں مساوی ہو جائیں گے فی العلم (۲) اگر فقہ تصدیق بنیوت مالھا وما علیھا ووجود مالھا وما علیھا فی نفس الامر کا نام ہو تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ بدیہی بات ہے کہ فقہ اس بات کی تصدیق کر لینے کا نام نہیں ہے کہ فقہ نہ تو تصور مالھا وما علیھا کا نام ہے اور نہ تصدیق بوجہ مالھا وما علیھا کا نام ہے بلکہ فقہ مالھا وما علیھا کے احکام کی تصدیق کا نام ہے مثلاً اس بات کی تصدیق کرنا کہ الصلوٰۃ واجبة والزکوٰۃ واجبة، الخ حرام، اس کا نام فقہ ہے مصنف نے کو جوہ الایمان سے اسی طرف اشارہ فرمایا کہ فقہ تصدیق احکام کا نام ہے **واحكام الوجدانيات من الوجوب وغيرها تدرک بالدلیل** غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ معرفت النفس مالھا وما علیھا میں معرفت کی مصنف نے تفسیر کی ہے ادراک الجزئیات عن دلیل جب معرفت کی تعریف میں عن دلیل کی قید موجود ہے تو اسی معرفت کے لفظ سے ہی وجدانیات خارج ہو گئے کیونکہ ادراک وجدانیات وجدان سے ہوتا ہے نہ کہ دلیل سے لہذا (ماتن) کا یہ کہنا کہ وجدانیات کو خارج کرنے کیلئے عملاً کی قید لگانی چاہئے درست نہ ہوگا کیونکہ وجدانیات تو لفظ معرفت سے ہی خارج ہو گئے۔ جواب! خلاصہ جواب یہ کہ وجدانیات میں دو چیزیں ہیں ایک ہے ان کا وجود وثبوت فی نفس الامر دوسرا ہے ان کا حکم

وجدانیات کا وجود اور ثبوت فی نفس الامر یہ تو وجدان سے حاصل ہوتا ہے اس میں دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن وجدانیات کے احکام کی معرفت وہ دلیل سے ہی ہوگی اور مالھا و ما علیہا سے مراد بھی معرفت احکام مالھا و ما علیہا ہے لہذا وجدانیات عن دلیل سے خارج نہیں ہوں گے کیونکہ ان کے احکام بھی مدرک بالدلیل ہوتے ہیں جیسے مثلاً العدل واجب، الکبر حرمان احکام وجدانیات کا ادراک وجدان سے نہیں بلکہ دلیل سے ہوگا کہ عدل کے وجوب کی کیا دلیل ہے کبر کے حرمت کی کیا دلیل ہے جس طرح کہ عملیات میں بھی ایسا ہے کہ وجود و ثبوت صلوٰۃ تو بالکس وبالبصر ہوتا ہے البتہ وجوب صلوٰۃ دلیل سے معلوم ہوتا ہے۔

ثم لا یغنی ان اعتراضه علی التعریف الثانی الخ غرض شارح تفتازانی اعتراضین علی المصنف۔ اعتراض اول یہ کہ مصنف نے تعریف ثانی (جو کہ شوافع سے منقول ہے) پر ایک اعتراض وارد کیا ہے وہی اعتراض بعینہ تعریف اول پر بھی وارد ہو سکتا ہے یہاں مصنف نے سکوت کیوں اختیار کیا ہے اس اعتراض کو کیوں ذکر نہیں کیا وہ اعتراض یہ ہے کہ ہوا العلم بالا احکام میں احکام سے کیا مراد ہے یا کل احکام مراد ہونگے یہ باطل ہے کیونکہ کل احکام غیر متناہی ہیں ان کا علم محال ہے یا بعض معین مراد ہونگے یہ بھی باطل ہے کیونکہ کل احکام غیر متناہی ہونے کی وجہ سے مجہول ہیں تو بعض کی تعیین نہیں ہو سکے گی یا غیر معین مراد ہونگے وہ بھی مجہول ہیں لہذا یہ تعریف درست نہیں ہے وہی اشکال یہاں معین مراد ہیں یا غیر معین وہی اشکالات یہاں بھی وارد ہونگے جو تعریف ثانی میں وارد ہوئے تھے۔ جواب! (۱) تسلیم ہے کہ یہاں بھی یہ اشکال وارد ہوگا لیکن مصنف نے ادباً یہ اشکال ذکر نہیں کیا لان ہذا التعریف منقول عن الامام ابی حنیفہ۔ جواب! (۲) ثم اعلم سے مصنف نے فقط تعریف ثانی پر اشکال نہیں کیا بلکہ دونوں تعریفوں پر اشکال کرنا چاہتا ہے۔ سعد نے یہ سمجھا کہ اعتراض فقط ثانی تعریف کے ساتھ خاص ہے اس لیے مصنف پر اشکال وارد کر دیا۔ جواب! (۳) دراصل تعریف ثانی یہ ہے ہوا العلم بالا احکام اور احکام سے کل احکام مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ غیر متناہی ہیں انسان کی طاقت سے ان کا احاطہ ناممکن ہے لیکن تعریف اول میں معرفۃ النفس مالھا ہے اور یہاں جمیع مالھا و ما علیہا مراد ہو سکتے ہیں کیونکہ مالھا و ما علیہا سے مطلق مالھا و ما علیہا مراد نہیں بلکہ وہ مالھا و ما علیہا مراد ہیں جو متعلق بالنفس ہیں اور نفس کو جو اپنی حیوۃ دینیہ میں مالھا و ما علیہا پیش آتے ہیں وہ ان جمیع کی معرفت حاصل کر سکتا ہے لہذا تعریف ثانی والا اشکال تعریف اول پر وارد نہ ہوگا۔ مع ان اطلاق لفظ اعتراض دوم! مصنف نے فرمایا کہ مالھا و ما علیہا میں پانچ احتمالات ہیں تو اشکال یہ ہے کہ تعریفات میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جو متعدد معانی کا احتمال رکھتے ہوں قبیح اور غیر مستحسن ہے جب کہ کسی معنی کی تعیین پر کوئی قرینہ نہ ہو یہاں بھی ایسا ہی ہے لہذا یہ تعریف غیر مستحسن ہے۔ جواب! (۱) قدماء کے نزدیک یہ غیر مستحسن نہیں ہے اور یہ تعریف بھی قدماء کی ہے۔ جواب! (۲) لفظ محتمل للمعانی المتعددہ کا استعمال فی التعریفات اس وقت قبیح اور غیر مستحسن ہے جب کہ ان معانی میں سے فقط ایک ہی مراد ہو علی تعیین لیکن اس معنی معین پر کوئی قرینہ نہ ہو اس صورت میں قباحہ لازم آئے گی کیونکہ جہالت فی

التعریف لازم آئے گی اگر لفظ محتمل للمعانی المتعددہ ہو اور جمع معانی مراد ہو سکیں تو ایسے لفظ کو تعریفات میں لانا قبیح نہیں ہے یہاں بھی احتمالات خمسہ میں سے دو کو چھوڑ کر (کیونکہ وہ جامع لجمع الاقسام نہیں) باقی تینوں مراد ہو سکتے ہیں یعنی مخاطب کو اختیار ہے جو مراد لے لے اس لیے تعریف میں کوئی قباحہ نہیں ہے۔

﴿متن تنقیح مع التوضیح﴾

وقیل العلم بالاحکام الشرعیة العملية من ادلتها التفصیلیة فالعلم جنس والباقی

فصل! ماتن تنقیح فقہ کی دوسری تعریف بیان کر رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فقہ ان احکام کے جاننے کا نام ہے جو شریعہ ہوں عملیہ ہوں اور یہ جاننا ادلہ تفصیلیہ سے ہو پھر مصنف فوائد قیود بیان کر رہے ہیں العلم درجہ جنس ہے تمام علوم کو شامل ہے اور باقی فصل میں پہلا فصل الاحکام ہے احکام حکم کی جمع ہے حکم کے دو معنی ہیں (۱) معنی عربی، وہ ہے اسناد امر الی امر آخر (۲) حکم اصطلاحی! وہ ہے خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین الخ اگر اول معنی مراد ہو تو حکم کی قید سے ذات و صفات کا علم خارج ہو جائے گا یعنی تصورات (تصور موضوع تصور محمول) کا علم خارج ہو جائے گا کیونکہ تصورات میں اسناد امر الی امر آخر نہیں ہوتا صرف تصدیقات باقی رہیں گی اور الشرعیۃ کی قید سے احکام عقلیہ اور احکام حیہ کا علم خارج ہو جائے گا احکام عقلیہ کی مثال العالم حادث اور احکام حیہ کی مثال النار محرقة، اگر حکم سے مراد خطاب اللہ ہو تو الاحکام کی قید سے ان احکام سے احتراز ہوگا جو خطاب اللہ کے علاوہ ہیں۔ فالحکم بهذا التفسیر اس صورت میں الشرعیۃ کی قید کو معتبر بنانے کیلئے حکم کی دو قسمیں بنائی ہوں گی (۱) حکم شرعی (۲) حکم غیر شرعی۔ حکم شرعی، کی تعریف خطاب اللہ بما یتوقف علی الشرع یعنی اللہ تعالیٰ کا خطاب اس چیز کے ساتھ جس چیز کا ثبوت موقوف علی الشرع ہو یا بعنوان دیگر حکم شرعی وہ ہے جس پر خطاب اللہ بھی ہو اور وہ شریعت پر بھی موقوف ہے مثلاً وجوب صلوٰۃ وجوب زکوٰۃ وغیرہ (۲) حکم غیر شرعی کی تعریف یہ کی مالا یتوقف علی الشرع یعنی خطاب اللہ اس چیز کے ساتھ جو شریعت پر موقوف نہ ہو یا بعنوان دیگر حکم غیر شرعی وہ ہے جو خطاب اللہ ہو لیکن شریعت پر موقوف نہ ہو مثلاً وجوب ایمان وجوب تصدیق النبی ﷺ وغیرہ یہ سب احکام خطاب اللہ ہیں لیکن شریعہ نہیں کیونکہ شریعت پر موقوف نہیں بلکہ خود شریعت جو فرمان خدا فرمان مصطفیٰ کا نام ہے ان پر موقوف ہے اگر یہ دوبارہ شریعت پر موقوف ہو جائیں تو دور لازم آئے گا جب احکام کی دو قسمیں ہو گئیں تو الشرعیۃ کی قید لگا کر غیر شرعی (وجوب ایمان و تصدیق النبی) کو خارج کر دیا کیونکہ ان کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا۔ ثم الشرعی اما نظر بھر حکم شرعی بمعنی ما یتوقف علی الشرع کی دو قسمیں ہیں (۱) عملی یعنی وہ حکم جو عمل سے متعلق ہو اور اس پر عمل کرنا مقصود ہو (۲) حکم شرعی نظری جو عقیدہ سے متعلق ہو اس پر عقیدہ رکھنا مقصود ہو جیسے الاجماع

جۃ یہ حکم نظری ہے اس کا علم فقہ نہیں کہلائے گا تو العملیہ کی قید لگا کر احکام شرعی نظری کو خارج کر دیا قولہ من ادلتها التفصیلیہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ من ادلتھا جار مجرور ظرف مستقر الحاصل کے متعلق ہو کر العلم کی صفت ہے مقصد یہ ہو گا کہ احکام شرعیہ عملیہ کا علم حاصل ہونے والا ہو (اس شخص موصوف بالعلم کو) اولہ سے اور اولہ سے مخصوص اولہ (کتاب سنت اجماع قیاس) مراد ہیں لہذا من ادلتھا سے علم مقلد خارج ہو جائے گا کیونکہ اس کا علم اولہ مخصوصہ اربعہ سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کی دلیل صرف قول مجتہد و قول مفتی ہوتا ہے، و قولہ التفصیلیہ یہ بھی قید احترازی ہے اس سے وہ علم خارج ہو جائے گا جو اولہ اجمالیہ سے حاصل ہو اولہ اجمالیہ سے مراد مقتضی اور نافی ہیں مثلاً یوں کہا جائے ہذا حکم ثابت دلیل لوجود مقتضی اور ہذا حکم لیس ثابت لوجود النافی، اس جیسے حکم کو فقہ نہیں کہا جائے گا۔ وقد زاد، ابن الحاجب: مقصود مصنف رد علی ابن الحاجب علامہ ابن الحاجب نے اس تعریف میں بالاستدلال کی قید کا اضافہ کیا ہے مصنف اس پر اشکال کر رہے ہیں کہ یہ قید مکرر ہے کیونکہ پہلے من ادلتھا ذکر کر دیا ہے تو جو علم اولہ سے حاصل ہو گا وہ استدلال کے ساتھ ہی ہو گا لہذا اس کے بعد دوبارہ بالاستدلال کا ذکر تکرار محض ہے، نیز بالاستدلال کی قید سے مقصود ابن الحاجب علم مقلد کو خارج کرنا ہے اور وہ پہلے ہی من ادلتھا التفصیلیہ سے خارج ہو چکا ہے لہذا اس کا ذکر بلا شک تکرار ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي غرض شارح توضیح متن! سب سے پہلے یہ بتلایا کہ تعریف ثانی ہو العلم بالا احکام الخ امام شافعی کے اصحاب نے کی ہے اس کے بعد اس کی تعریف کو بیان ذالک سے وجہ حصر کے طریقہ پر اس طرح بیان کیا کہ قیودات احترازیہ کا فائدہ واضح ہو جائے چنانچہ فرماتے ہیں کہ علم کا متعلق (جس چیز سے علم تعلق پکڑ رہا ہے) یا حکم ہو گا یا غیر حکم اگر غیر حکم ہے تو اسے فقہ نہیں کہا جائے گا۔ لہذا بالا احکام کی قید سے ذات و صفات (تصورات) کا علم خارج من الفقہ ہو جائے گا اگر متعلق علم حکم ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا وہ حکم شرع سے ماخوذ ہو گا یا نہیں اگر شرع سے ماخوذ نہیں ہے تو اس کو فقہ نہیں کہا جائے گا مثلاً وہ حکم جو عقل سے ماخوذ ہو جن کو احکام عقلیہ کہا جاتا ہے جیسے العالم حادث یا وہ حکم جو حس سے ماخوذ و ثابت ہو مثلاً النار محرقتہ یا وہ حکم جو وضع و اصطلاح سے ماخوذ ہو جن کو احکام وضعیہ کہا جاتا ہے مثلاً الفاعل مرفوع یہ تمام احکام عقلیہ و وضعیہ (الشرعیہ کی قید کی وجہ سے) فقہ سے خارج ہو جائیں گے اگر وہ حکم ماخوذ من الشرع ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں - کیفیت عمل کے ساتھ تعلق ہو گا یا نہ اگر کیفیت عمل کے ساتھ متعلق نہیں ہے تو ان کو بھی فقہ نہیں کہا جائے گا جیسے احکام نظریہ شرعیہ جن کو احکام اعتقادیہ و اصولیہ بھی کہا جاتا ہے مثلاً اجماع کا حجت ہونا اور کون الایمان واجباً وغیرہ تو العملیہ کی قید سے احکام نظریہ

خارج ہو جائیں گے اگر حکم کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہے تو دو صورتیں ہیں یا تو وہ حکم دلیل تفصیلی سے حاصل ہوگا یا نہیں اگر دلیل تفصیلی سے حاصل نہیں ہے تو اس کو بھی فقہ نہیں کہا جائے گا لہذا من ادلتھا التفصیلیہ سے علم اللہ و علم الرسول و علم جبرائیل و علم مقلد خارج ہو جائیں گے کیونکہ علم کا حصول من الادلہ کا مقصد یہ ہے کہ ادلہ اربعہ میں غور و فکر کر کے اس سے حکم کو مستنبط کیا جائے یہ مجتہد کی صفت ہے مقلد کو ایسا علم حاصل نہیں ہوتا کیونکہ وہ اجتہاد کے قابل نہیں اس کا علم تو منسوب الی المجتہد ہوتا ہے قول مجتہد ہی اس کی دلیل ہوتا ہے اس طرح علم اللہ و علم الرسول و علم جبرائیل بھی ادلہ تفصیلیہ سے بایں معنی حاصل نہیں ہے کہ ادلہ اربعہ میں اجتہاد کر کے حاصل ہوا ہو کیونکہ اللہ و رسول و جبرائیل کا مقام اجتہاد سے اعلیٰ و بلند تر ہے تو ان کا علم بالا احکام مع الادلہ تو ہوتا ہے لیکن من الادلہ نہیں ہوتا، بعنوان دیگر یوں کہا جائے کہ ادلہ سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہوتا ہے اور علم اللہ و رسول و جبرائیل استدلالی اکتسابی نہیں بلکہ علم بدیہی اور علم ضروری ہے لہذا یہ فقہ سے خارج ہو جائیں گے۔ سوال رسول تو بعض احکام میں اجتہاد کرتا ہے تو اس کا علم ان بعض مسائل میں حاصل من الادلہ التفصیلیہ ہوگا۔ جواب! مسائل اجتہادیہ للرسول بہت قلیل ہیں اور ضابطہ ہے القلیل کالمعدوم (۲) اگرچہ بعض مسائل میں اجتہاد رسول ہوتا ہے لیکن ان پر فقہ کا اطلاق درست نہیں ہے کیونکہ بعد الاجتہادیہ مسائل منوید بالوحی ہو جاتے ہیں۔ **فالعلم المتعلق بجميع الاحکام الخ** سے وجہ حصر کا خلاصہ بیان کر رہے ہیں کہ وجہ حصر کا خلاصہ یہ نکلا کہ فقہ اس علم کا نام ہے جو ان جمیع احکام کے ساتھ متعلق جو فرعیہ ہوں اور عملیہ ہوں اور یہ علم ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو اس وجہ حصر سے تمام قیود کے فوائد بھی واضح ہو گئے جیسا کہ اوپر تفصیل سے فوائد قیود بیان کر دیئے گئے ہیں شارح و خراج العلم بغیر الاحکام من الذات والصفات سے انہی فوائد قیود کا تذکرہ فرما رہے ہیں جن کو ہم نے پہلے ہی ذکر کر دیا ہے (قدیر) **قوله يمكن ان يراد بالحکم، الحکم يطلق فی العرف** غرض شارح تفتازانی احکم کے معانی بیان کرنا چنانچہ فرمایا کہ حکم تین معانی میں مستعمل ہوتا ہے گویا ضمناً مصنف پر اعتراض کر دیا کہ حکم دو معنوں میں نہیں بلکہ تین معانی کیلئے آتا ہے (۱) حکم کا عرفی (عند الناس) معنی پھر اس عرفی معنی کو مختلف الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے (۱) مصنف نے تعبیر کیا ہے اسناد امر الی اخر ایجاباً او سلباً یعنی ایک شئی کی نسبت کرنا دوسری شئی کی طرف خواہ ایجاباً ہو خواہ سلباً ہو (۲) شارح تفتازانی تعبیر کر رہا ہے النسبة التامة بین الامرین (۱) الموضوع والحمول (۳) نسبة تامہ خبریہ (۴) نسبت امر الی امر اخر ایجاباً او سلباً (۵) النسبة من حیث الوقوع وللا وقوع (۲) حکم کا دوسرا معنی اصطلاحی ہے (ای فی اصطلاح اہل الاصول والفقہ) وہ ہے خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفین بالاقتضاء والتخیر یعنی حکم نام ہے خطاب اللہ کا مثلاً صلوا، صوموا، حجوا وغیرہ پھر یہ خطاب متعلق ہوا فعال و اعمال مکلفین کے ساتھ بالاقتضاء واجب سنت مندوب کو شامل ہے کیونکہ ان میں اقتضاء فعل ہے اور حرام مکروہ تحریمی و تنزیہی کو بھی شامل ہے کیونکہ ان میں اقتضاء ترک ہے اور التخییر مباح کو شامل ہے (۳) وفی اصطلاح المنطق سے تیسرا معنی حکم بیان کیا یہ

معنی حکم کا منطقی ہے (ای عند اہل المناطقہ) حکم منطقی کی تعریف یہ کی ادراک ان النسبۃ واقعۃ ام لیسۃ بواقعۃ یعنی اس بات کا ادراک و علم کہ نسبت تامہ واقع ہے یا نہ اور اسی کو بعینہ تصدیق کہا جاتا ہے تو عند المناطقہ حکم اور تصدیق مترادف ہیں۔ وہو لیس بمراد لھنا الخ شارح تفتازانی! یہاں سے بتلانا چاہتے ہیں کہ فقہ کی تعریف میں حکم کے معانی ثلاثہ میں سے کون سامعنی مراد ہے تو فرمایا یہ تیسرا معنی (معنی منطقی) مراد نہیں ہو سکتا وجہ یہ بیان کی کہ حکم منطقی خود علم اور ادراک کا نام ہے کیونکہ ابھی گذرا ہے کہ اس کو تصدیق کہا جاتا ہے اور تصدیق علم ہی ہے لہذا اگر فقہ کی تعریف میں یہی مراد لیا جائے تو تعریف اس طرح ہو جائے گی الفقہ هو علم بالعلوم الشرعیۃ (الاحکام) کی جگہ علوم کا لفظ آجائے گا اس طرح تعریف صحیح نہیں ہوگی کیونکہ فقہ علوم شرعیہ کے علم کا نام نہیں ہے بلکہ معلومات شرعیہ و مسائل شرعیہ کے علم کا نام فقہ ہے۔ والمحققون علی ان الثانی ایضا لیس بمراد الخ شارح تفتازانی! فرماتے ہیں کہ مصنف نے اگرچہ یہ فرمایا ہے کہ یہاں حکم کا اصطلاحی معنی ممکن ہے لیکن محققین نے تصریح کی ہے کہ یہاں معنی اصطلاحی (معنی ثانی) عند الاصولیین بھی مراد نہیں ہو سکتا اس کی وجہ یہ بیان کی کہ اگر یہاں حکم کا معنی اصطلاحی خطاب اللہ مراد لیا جائے تو فقہ کی تعریف میں الشرعیۃ اور العملیۃ کی قید کا تکرار اور لغو ہونا لازم آئے گا کیونکہ حکم خطاب اللہ کا نام ہے تو شرعی ہونا یہیں سے معلوم ہو گیا کیونکہ شریعت تو نام ہی خطاب اللہ کا ہے اس کے بعد دوبارہ الشرعیۃ کا ذکر تکرار بن جائے گا اسی طرح المحققون بالافعال المکلفین سے حکم کا عملی ہونا ثابت ہو گیا پھر دوبارہ عملیۃ کے قید کا ذکر کرنا تکرار محض ہو گا لہذا حکم کا یہ معنی بھی یہاں مراد نہیں ہو سکتا۔ بل المراد النسبۃ التامۃ جب آخری دو معنی مراد نہیں ہو سکتے تو شارح تفتازانی فرماتے ہیں کہ اب صرف ایک معنی اول باقی رہ گیا ہے وہ معنی عربی ہے تو یہاں حکم سے یہی معنی مراد ہے یعنی نسبت تامہ خبر یہ جسے اسناد امر الی آخر بھی کہا جاتا ہے اور اس نسبت تامہ کے ساتھ جو علم متعلق ہو گیا اس کو تصدیق کہا جائے گا اور غیر نسبت تامہ کے ساتھ جو علم متعلق ہو گیا اس کو تصدو کہہ جائے گا اور مصنف نے یخرج التصورات ویتیقی التصدیقات سے اسی معنی (اسناد امر الی آخر) کے مراد ہونے کی طرف اشارہ فرمایا۔ فیکون الفقہ عبارة عن التصدیق بالقضایا الشرعیۃ سے شارح نے اس معنی عربی کے مراد لینے کے بعد فقہ کی تعریف کا حاصل بیان کیا ہے کہ فقہ اب عبارت ہوگی قضایا شرعیہ عملیہ جو کیفیت عمل سے متعلق ہوں) کی تصدیق سے ایسی تصدیق جو ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو وہ ادلہ تفصیلیہ جن کو شریعت مطہرہ نے ان (قضایا) پر نصب و مقرر کیا ہوں! فقہ کی تعریف میں لفظ هو العلم تھا شارح تفتازانی نے اس کی جگہ لفظ تصدیق کیوں ذکر کیا۔ جواب! اشارہ کیا کہ یہاں العلم تصدیق کے معنی میں ہے۔ سوال! فقہ کی تعریف میں بالا احکام کا لفظ تھا شارح تفتازانی نے اس کو تبدیل کر کے القضاء کا لفظ کیوں استعمال کیا۔ جواب! جب یہاں حکم بمعنی نسبت تامہ و اسناد امر آ خر مراد لیا گیا ہے اور نسبت تامہ خبریہ قضیہ ہی میں ہوتی ہے اور قضیہ کا جزء صوری بنتی ہے اس لیے شارح نے حکم کی جگہ القضاء کا لفظ ذکر کر دیا فوائد قیود

ظاہرۃ علیٰ هذا التقدير مقصد عبارت شارح یہ ہے کہ اس تقدیر پر کہ جب حکم کا معنی اسناد امر الیٰ اخر ہو تعریف فقہ میں فوائد قیود بالکل واضح بلا غبار صاف و شفاف خالی عن خلل و اشکال ہیں جیسا کہ حاصل تعریف میں غور و تدبر کرنے سے فوائد قیودات بالکل واضح ہو جائیں گے۔ **والمصنف جوز ان یراد بالحکم مہنا مصطلح اہل الاصول**

السخ غرض شارح تفتنازانی! اشکال علی الماتن تقریر اشکال یہ ہے کہ جمہور اور محققین نے توفیق کی تعریف میں حکم کا معنی عربی (اسناد امر الیٰ اخر) مراد لیا اور ان کے معنی کے مطابق تعریف میں فوائد قیود بالکل واضح تھے لیکن مصنف نے یہ فرما دیا کہ یہاں حکم کا اصطلاحی معنی خطاب اللہ بھی مراد ہو سکتا ہے اب مصنف پر اشکال وارد ہو گیا کہ اگر حکم کا معنی خطاب اللہ مراد لیا جائے تو فقہ کی تعریف میں الشرعیۃ اور اور العملیۃ کی قید بے فائدہ ہو جائے گی کیونکہ خطاب اللہ سے شرعی ہونا سمجھا گیا اور بافعال المكلفین سے عملی ہونا ثابت ہو گیا پھر تعریف فقہ صرف اتنی ہونی چاہئے تھی ہو العلم بالا حکام من ادلتها التفصیلیہ تو مصنف نے ان قیودات (الشرعیۃ العملیۃ) کو لغویت اور تکراریت سے بچانے اور با فائدہ بنانے کیلئے بہت سے تکلفات اور مراد قوم کی تقریر میں تعہفات کا ارتکاب کیا ہے بہتر تھا مصنف یہ معنی مراد ہی نہ لیتے تاکہ ان تکلفات کا ارتکاب نہ کرنا پڑتا۔ **فذهب الیٰ ان المراد** سے شارح تفتنازانی ان تکلفات کو بیان کر رہے ہیں جن کا مصنف نے ارتکاب کیا ہے (۱) اول تکلف تو یہ کیا کہ حکم کی دو قسمیں بنائیں الشرعی وغیر شرعی حالانکہ حکم بمعنی خطاب اللہ ہوتا ہی شرعی ہے غیر شرعی نہیں ہوتا (۲) دوسرا تکلف یہ کیا کہ الشرعیۃ کی تعریف ما یتوقف علی الشرع کی (جو حکم شریعت پر موقوف ہو بایں معنی کہ اگر خطاب شارع وارد نہ ہوتا تو اس حکم کا ادراک و علم نہ ہوتا) حالانکہ الشرعیۃ کی تعریف یہ ہے۔ ما ورد بہ خطاب الشرعیۃ جو کہ ما یتوقف علی الشرع سے عام ہے جب حکم بمعنی خطاب اللہ کی دو قسمیں بنائیں شرعی اور غیر شرعی تو حکم شرعی کی تعریف کی ہو الخطاب بما یتوقف علی الشرع یعنی خطاب اللہ ایسی چیز کے ساتھ جو شریعت پر موقوف ہو مثلاً وجوب صلوٰۃ وجوب صوم اور غیر شرعی کی تعریف کی ہو الخطاب بما لا یتوقف علی الشرع یعنی خطاب اس حکم کے ساتھ جو شریعت پر موقوف نہ ہو اس کی مثال شارح نے بیان کی وجوب ایمان باللہ تعالیٰ اور نبی کریم ﷺ کی نبوت کی تصدیق کا واجب ہونا یہ ایسے حکم ہیں جو شریعت پر موقوف نہیں ہیں کیونکہ شریعت موقوف ہے پانچ امور پر (۱) وجود باری تعالیٰ (۲) علم اللہ (۳) قدرت اللہ (۴) کلام اللہ (۵) تصدیق نبوة النبی ﷺ پر شریعت اللہ ان پانچ امور پر اس لیے موقوف ہے کہ شریعت کی اضافت الی اللہ ہے اور اضافت کی صحت کیلئے ضروری ہے کہ مضاف الیہ کے وجود کی معرفت حاصل ہو اس کے صفات کی معرفت حاصل ہو مثلاً غلام زید میں اضافت تب درست ہوگی جب وجود زید کی معرفت ہو نیز یہ بھی معلوم ہو کہ زید ذو اختیار، ذو علم، ذو ملک، ذو قدرت، ذوحیات چیز ہے اگر نہ وجود زید کی معرفت ہو نہ صفات کی تو اضافت غلام زید صحیح نہیں ہوگی اس طرح شریعت اللہ کی اضافت بھی الی اللہ تب صحیح ہوگی جب وجود باری تعالیٰ اور اس کا علیم قدیر کلیم

ہونا ثابت ہو جائے اور اس پر ایمان حاصل ہو جائے اس طرح شریعت کے ثبوت کیلئے واسطہ کی تصدیق بھی ضروری ہے وہ واسطہ نبی کریم ﷺ ہیں اگر واسطہ کی تصدیق نہیں ہوگی تو شریعت کیسے ثابت ہوگی بہر حال اس تقریر سے ثابت ہوگا کہ شریعت واجب ایمان باللہ اور وجوب تصدیق النبی (جو تصدیق معجزات کی دلیل سے حاصل ہو) پر موقوف ہے اب اگر وجوب ایمان اور وجوب تصدیق النبی پھر خود شریعت پر موقوف ہو جائیں تو دور لازم آئے گا کہ شریعت ان پر موقوف اور یہ دوبارہ پھر شریعت پر موقوف اسی کو دور کہا جاتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ وجوب ایمان وجوب تصدیق النبی شریعت پر موقوف نہیں وهو المدعی اور اسی کو حکم غیر شرعی کہا جاتا ہے تو الشرعیہ کی قید لگا کر اسی حکم غیر شرعیہ (وجوب ایمان وجوب تصدیق النبی) کو خارج کیا گیا تو مصنف نے یہ سارا تکلف الشرعیہ کی قید کو مفید اور کارآمد بنانے کیلئے اکتیار کیا نیز العملیہ کی قید کو مفید بنانے کیلئے افعال الکلفین میں افعال کو عام کیا اور اس سے فعل قلب اور فعل جوارح دونوں مراد لیا حالانکہ فعل صرف افعال جوارح پر بولا جاتا ہے نیز تصف کا ارتکاب اس طرح کیا کہ یوں کہا وجوب الایمان شریعت پر موقوف نہیں حالانکہ عند الاشاعره وجوب الایمان موقوف علی الشرع ہے کیونکہ اشاعره کہتے ہیں لا وجوب الا بالسمع ای الشرع جب ثابت ہوا کہ وجوب الایمان موقوف علی الشرع ہے اور خود شریعت موقوف علی وجوب الایمان ہے تو دور لازم آئے گا۔ **وانما قال الخطاب بما يتوقف الخ** غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے خطاب اور حکم شرعی کی تعریف کی ہو خطاب بما يتوقف علی الشرع یعنی خطاب اس چیز کے ساتھ کہ وہ چیز موقوف ہو شریعت پر یوں تعریف کیوں نہیں کی ہو الخطاب الذی يتوقف علی الشرع کہ وہ خود خطاب شریعت پر موقوف ہو اسی طرح غیر شرعی کی تعریف یوں کی جاتی الخطاب الذی لا يتوقف علی الشرع خلاصہ اشکال یہ ہے شرعی اور غیر شرعی کی تعریف میں لفظ ما کا ذکر نہیں ہونا چاہئے۔ جواب! اشارت تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ شرعی اور غیر شرعی کی تعریف میں لفظ ما کا ذکر کرنا بہت ضروری ہے ورنہ خرابی لازم آئے گی کیونکہ اگر لفظ ما نہ ہو تو تعریف حکم شرعی اس طرح ہوگی الخطاب الذی يتوقف علی الشرع یعنی خود خطاب موقوف ہو شریعت پر حالانکہ خطاب اللہ قدیم ہے اور قدیم چیز کسی پر موقوف نہیں ہوتی کیونکہ موقوف دلیل حدوث ہوتی ہے اسی لیے ما کا لفظ بڑھا دیا گیا ہے اب حکم شرعی کی تعریف یہ ہوگی — الخطاب بما يتوقف علی الشرع یعنی اس چیز کے ساتھ خطاب اللہ جو چیز موقوف علی الشرعیہ ہو اس صورت میں خود نفس خطاب شریعت پر موقوف نہیں ہوگا بلکہ متعلق خطاب (وہ چیز جس کے ساتھ خطاب کا تعلق ہے مثلاً صلوٰۃ صوم) وہ شریعت پر موقوف ہوگا فلا یرد الاشکال۔ **ولقائل ان يمنع توقف الشرع علی وجوب الایمان ونحوه الخ** غرض سوال علی المصنف! مصنف نے حکم کی دو قسمیں بنائی شرعی غیر شرعی پھر غیر شرعی (بمعنی ما لا يتوقف علی الشرع) کی مثال بیان کی وجوب الایمان وجوب تصدیق النبی اور کہا کہ یہ شریعت پر موقوف نہیں اور دلیل یہ بیان کی اگر یہ شریعت پر موقوف ہوں تو لازم

الدور لتوقف الشريعة عليهما معترض کہتا ہے کہ ہم دور کو تسلیم نہیں کرتے یہاں کوئی دور نہیں ہے کیونکہ یہاں ایک طرف ایمان باللہ اور تصدیق النبی ہے اور دوسری طرف شریعت ہے پھر طرف ایمان و تصدیق میں تین احتمال ہیں (۱) نفس ایمان باللہ نفس تصدیق النبی (۲) وجوب ایمان وجوب تصدیق النبی (۳) علم وجوب ایمان و علم وجوب تصدیق النبی اب مصنف نے یہ کہا تھا کہ وجوب ایمان وجوب تصدیق النبی شریعت پر موقوف نہیں کیونکہ خود شریعت وجوب ایمان وجوب تصدیق النبی پر موقوف ہے اگر وجوب ایمان شریعت پر موقوف ہو جائے تو دور لازم آئے گا ہم کہتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ شریعت وجوب ایمان وجوب تصدیق النبی پر موقوف ہے یہ غلط ہے بلکہ ثبوت شریعت خواہ شریعت سے مراد خطاب اللہ ہو خواہ اس سے مراد شریعت النبی ﷺ ہو یہ موقوف ہے نفس ایمان باللہ و صفاتہ پر اور نفس تصدیق نبوة النبی ﷺ پر بدلالة معجزاتہ اور نفس ایمان اور چیز ہے اور وجوب ایمان وجوب تصدیق علی النبی اور چیز ہے شریعت کے نفس ایمان و نفس تصدیق النبی پر موقوف ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ شریعت وجوب ایمان اور وجوب تصدیق النبی یا علم وجوب ایمان و علم وجوب تصدیق النبی پر بھی موقوف ہو کیونکہ ہم عرض کر چکے ہیں کہ یہ جدا جدا ہیں خلاصہ ایں کہ شریعت موقوف ہے نفس ایمان باللہ پر تو شریعت کا موقوف علیہ نفس ایمان و نفس تصدیق ہے پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ نفس ایمان نفس تصدیق النبی شریعت پر موقوف نہیں تاکہ دور لازم آئے بلکہ وجوب ایمان وجوب تصدیق النبی یہ موقوف ہیں شرع پر جیسا کہ علماء کا مذہب ہے کہ وجوب ایمان بغیر دلیل سمعی و شرعی کے ثابت نہیں ہوتا لہذا جب نفس ایمان نفس تصدیق موقوف علی الشرع نہیں تو دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ دور میں جہت توقف کا واحد ہونا شرط ہے مثلاً، (۱) موقوف ہو (ب) پر پھر موقوف ہو، (۲) ب پر تب دور لازم آئے گا اگر جہت توقف مختلف ہو جائے تو دور لازم نہیں آئے گا (۱) موقوف ہو (ب) پر پھر (ب) موقوف ہو جائے (ج) پر تو اس کو دور نہیں کہا جائے گا یہاں بھی جہت توقف مختلف ہے کیونکہ شرع کا موقوف علیہ نفس ایمان ہے نہ کہ وجوب ایمان اور وجوب ایمان کا موقوف علیہ شرع ہے لہذا دور لازم نہیں آتا دور تب لازم آتا کہ شرع کا موقوف علیہ وجوب ایمان ہوتا اور وجوب ایمان کا موقوف علیہ شرع بنتی حالانکہ ایسا نہیں ہے تو مصنف کی دلیل لازم الدور باطل ہے۔ جواب! اس اشکال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ دراصل تفتازانی کو غلط فہمی ہو گئی وہ سمجھ بیٹھا ہے کہ وجوب ایمان وجوب تصدیق، مالا يتوقف علی الشرع کی مثال ہیں حالانکہ یہ مالا يتوقف علی الشرع کی مثال ہیں البتہ آگے و نحوہما کی ہما ضمیر نفس ایمان نفس تصدیق کی طرف راجع ہے اور لهما لا يتوقف علی الشرع نحوہما کا بیان ہے اور لتوقف الشرع علیہ کی ضمیر بھی نفس ایمان کی طرف راجع ہے تو وجوب ایمان وجوب تصدیق شریعت پر موقوف ہیں یہ يتوقف کی مثال ہیں البتہ نفس ایمان نفس تصدیق شرع پر موقوف نہیں ہے لتوقف الشرع علیہ ای علی نفس ایمان (ہذا الجواب لا یؤیدہ ظاہر عبارة المصنف) فیلزم الدور فاندفع اشکال الشارح قوله ثم الشرعی اما نظری

ای المتوقف علی الشرع غرض شارح تفتازانی توضیح متن! ماتن نے شرعی کی دو قسمیں بیان کیں تھیں انہیں کی تشریح کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ یہاں مقسم شرعی بمعنی التوقف علی الشرع ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک (۱) نظری یعنی جو کیفیت عمل کے ساتھ متعلق نہ ہو دوسرا (۲) حکم شرعی عملی جو کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہو تو عملیہ کی قید سے شرعی نظری کو خارج کرنا مقصود ہے حکم نظری کی مثال کون الاجماع جتہ۔ وهذا انما یصح شارح تفتازانی کی غرض اعتراض علی المصنف۔ اعتراض! یہ ہے کہ اخراج احکام نظریہ بقیدہ عملیہ تب صحیح ہو سکتا ہے جب کہ حکم اصطلاحی (بمعنی خطاب اللہ) میں وہ داخل تو ہوں حالانکہ حکم نظری کے دخول فی حکم الاصطلاحی میں اشکال ہے جو عنقریب آجائے گا وہ اشکال یہ کہ حکم بمعنی خطاب اللہ حکم نظری کو شامل ہی نہیں ہے کیونکہ اس میں المحقق بافعال مکلفین کی قید ہے افعال سے اعمال مراد ہیں تو حکم اصطلاحی صرف احکام عملیہ کو شامل ہے احکام نظریہ افعال مکلفین سے خارج ہو گئے لہذا عملیہ کی قید سے حکم نظری کا اخراج من قبیل اخراج الخرج ہوگا وہ باطل۔ قوله من ادلتها ای العلم الحاصل من ادلتها مصنف نے متن میں من ادلتها کے بعد ای العلم الحاصل کا لفظ مقدر نکالا ہے شارح اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ اس سے مصنف ایک تو ہم کو دفع کرنا چاہتے ہیں تفصیل تو ہم کچھ اس طرح ہے کہ من ادلتها التفصیلیہ جار مجرور میں دو احتمال ہیں (۱) جار مجرور الحاصلہ کے متعلق ہو کر الاحکام کی صفت ہو (۲) جار مجرور الحاصل کے متعلق ہو کر العلم کی صفت ہو ای العلم الحاصل من ادلتها التفصیلیہ بعض حضرات کو یہ توہم ہوا کہ جار مجرور الحاصلہ کے متعلق ہو کر الاحکام کی صفت ہیں مصنف نے ای العلم الحاصل سے اسی توہم کا ازالہ کیا ہے کہ جار مجرور العلم کے متعلق ہے نہ کہ بالاحکام کے اس کی تین وجہ بیان کیں (۱) وحينئذ لا یخرج علم المقلد سے وجہ اول کا بیان ہے جس کی تقریر اس طرح ہے کہ من ادلتها سے مقصود علم مقلد کو خارج کرنا ہے اگر یہ احکام سے متعلق ہوں تو پھر علم مقلد خارج نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا فقہ اس علم کا نام ہے جو ایسے احکام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جو احکام شرعیہ عملیہ ہوں ایسے احکام جو اولہ تفصیلیہ سے حاصل ہونے والے ہوں تو مقلد کا علم بھی ان احکام کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے جو احکام دلائل تفصیلیہ سے حاصل ہوتے ہیں اگرچہ خود علم دلائل تفصیلیہ سے حاصل نہیں ہوتا تو اس صورت میں علم مقلد من ادلتها سے خارج نہ ہوگا (۲) فالجاصل من الدلیل هو العلم بالشیء سے دوسری دلیل بیان کی کہ دلیل سے ذات شیء اور نفس شیء حاصل نہیں ہوتی بلکہ دلیل سے کسی شیء کا علم حاصل ہوتا ہے شیء کی ذات اور وجود تو دلیل سے پہلے حاصل ہوتا ہے مثلاً ادخان دلیل ہے لعلم النار اس سے علم بالنار حاصل ہوا نہ کہ وجود نار اسی طرح ایک طالب علم مدرسہ سے چلا گیا ہے کسی نے خبر دی دوسرے نے دلیل دی کہ میں نے اس کو اذہ پر بس میں سوار ہوتے ہوئے دیکھا تو یہ دلیل ہے اس سے نفس تمام ثابت نہیں ہوا بلکہ علم بحکم ثابت ہوا ہے نفس حکم تو پہلے سے موجود تھا اگر وہ خبر نہ دیتا تو حکم تب بھی ثابت ہوتا البتہ ہمیں اس کا علم نہ ہوتا اگر من ادلتها کو الاحکام کے متعلق کریں تو

پھر مقصد یہ ہوگا کہ خود نفس احکامِ اولہ سے حاصل ہوتے ہیں حالانکہ یہ خلاف واقع ہے (بلکہ احکام کا علم اولہ سے حاصل ہوتا) (۳) تیسری وجہ **علیٰ انہ** سے بیان کر رہے ہیں کہ اگر من ادتھا الاحکام کے متعلق ہو تو یہ درست نہیں ہے کیونکہ احکام سے مراد خطابات اللہ ہیں اور خطابات اللہ قدیم ہیں ان میں اولہ سے حاصل ہونے کی صلاحیت ہی نہیں ہے کیونکہ حصول صفت حادث ہے، نیز احکام کے اولہ سے حاصل ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ احکام اولہ پر موقوف ہوں گے، حالانکہ قدیم کسی پر موقوف نہیں ہو سکتا توقف تو حدوث کی علامت ہے ان تین وجوہ کی بناء پر من ادتھا الاحکام کے متعلق نہیں ہو سکتا بلکہ العلم کے متعلق ہے۔ **ومعنی حصول العلم من الدلیل الخ** غرض شارح تفتازانی جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ یہ کہنا من ادتھا سے علم مقلد خارج ہو گیا ہے غلط ہے کیونکہ علم مقلد بھی اولہ تفصیلیہ سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ علم مقلد منسوب ہے قول مجتہد کی طرف پھر قول مجتہد منسوب ہے اس کے علم کی طرف پھر علم مجتہد مستند ہے حکم کی دلیل کی طرف تو ان وسائط کے ذریعہ سے علم مقلد بھی حاصل من اولہ تفصیلیہ و مستند الی الاولہ ہوا تو یہ کہنا کہ علم مقلد اولہ تفصیلیہ سے خارج ہو گیا درست نہیں ہے۔ جواب، شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ دلیل سے علم حاصل ہونے کا مطلب ہے کہ علم حاصل کر نیوالا خود بلا واسطہ براہ راست دلیل میں نظر و فکر تدبر کر کے اس سے حکم حاصل کرے لہذا اس سے علم مقلد خارج ہو گیا کیونکہ علم مقلد اگرچہ بالوسائط مستند ہوتا ہے اولہ کی طرف اور اولہ سے ہی حاصل ہوتا ہے لیکن مقلد کو یہ علم اولہ میں غور و فکر کرنے کی وجہ سے حاصل نہیں ہوا بلکہ قول مجتہد سے اس کو علم حاصل ہوا ہے لہذا علم مقلد فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائے گا و **قید التفصیلیہ** اس سے تفصیلیہ کی قید کا فائدہ بیان کیا کہ اس سے علم بالا احکام الشرعیہ العملیہ من ادتھا الایمالیہ خارج کرنا مقصد ہے اگر ایک حکم شرعی عملی کا علم اولہ سے حاصل ہے لیکن وہ دلیل اجمالی ہے تو اس کو فقہ نہیں کہا جائے گا مثلاً کہا جائے خدا الحکم واجب، اس کی دلیل میں کہا جائے لوجود مقتضی تو اس کو فقہ نہیں کہا جائے گا یا یوں کہا جائے۔ ہذا حکم لیس بواجب دلیل یوں دی جائے لوجود النانی تو اسے بھی فقہ نہیں کہا جائے گا۔ **قوله ولا شک انه مکرر ذہب ابن الحاجب الخ** غرض شارح تفتازانی قول مصنف ولا شک انہ مکرر کی تردید اور علامہ ابن الحاجب کی تائید۔ تقریر یہ ہے کہ شارح فرماتے ہیں کہ علامہ ابن الحاجب نے بالاستدلال کی جو قید تعریف فقہ میں ذکر کی ہے مصنف کا اس کے متعلق یہ کہنا کہ یہ تکرار ہے درست نہیں ہے بلکہ غلط فہمی پر مبنی ہے مصنف نے یہ سمجھا کہ علامہ ابن الحاجب بالاستدلال کی قید سے علم مقلد کو خارج کرنا چاہتے ہیں پھر ماقبل کی طرف نظر دوڑائی تو ماقبل میں من ادتھا التفصیلیہ والی قید بھی علم مقلد کو خارج کر رہی تھی تو انہوں نے علامہ صاحب پر اشکال کر دیا کہ ولا شک انہ مکرر حالانکہ یہ اشکال غلط فہمی و قوت وہمی کی بناء پر ہوا دراصل علامہ صاحب اس سے علم مقلد کو خارج نہیں کرنا چاہتے کیونکہ وہ تو من ادتھا سے خارج ہو چکا ہے بلکہ ابن الحاجب بالاستدلال کی قید سے علم جبرائیل

و علم رسول کو خارج کرنا چاہتے ہیں کیونکہ علم جبرائیل و علم رسول کو فقہ نہیں کہا جاتا وجہ یہ ہے احکام کا علم دو حال سے خالی نہیں یا ادلہ سے ہوگا یا نہ اگر نہیں ہے تو وہ علم علم اللہ ہے لہذا من ادلتھا التفصیلیہ سے علم واجب تعالیٰ خارج ہو گیا اگر احکام کا علم من الادلہ ہو تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا وہ حصول علم من الدلیل بالضرورة والبداہتہ ہوگا یعنی دلیل میں غور و فکر سوچ و پکار کی ضرورت نہیں ہوگی بلکہ دلیل کو دیکھتے ہی بلا تدبر حکم معلوم ہوگا یا وہ علم بالاستدلال وبالاستنباط والا جتھا تدبر و فکر سوچ و پکار فی الدلیل اور مقدمات کو ترتیب دینے سے حاصل ہوگا اگر احکام کا علم دلیل سے تو حاصل ہو لیکن بالبداہتہ والضرورة ہو تو اصطلاح میں اس کو بھی فقہ نہیں کہا جاتا جیسے علم جبرائیل علم الرسول اور اگر حصول علم من الدلیل بطریق الاستدلال والاستنباط ہو تو اس کو اصطلاح میں فقہ کہا جاتا ہے جیسے مجتہد کا علم تو علامہ ابن الحاجب نے فقہ کی تعریف میں بالاستدلال کی قید لگا کر علم جبرائیل و علم رسول کو خارج کیا ہے کیونکہ اس کو فقہ نہیں کہا جاتا لیکن مصنف کو وہم ہوا کہ بالاستدلال کی قید سے علم مقلد کو خارج کرنا مقصود ہے اس لیے انہوں نے اشکال کر دیا کہ یہ تکرار ہے۔ جواب! حاصل جواب یہ ہے کہ مصنف نے بالکل درست فرمایا ہے قید بالاستدلال ہر صورت میں مکرر بنتی ہے مصنف کو کوئی غلط فہمی اور توہم نہیں ہوا بلکہ آپ ہی مبتلائے توہم ہوئے ہیں آپ کا قول والمصنف توہم اندہ احتراز عن علم المقلد خود مبنی علی التوہم ہے کیونکہ مصنف نے تو صرف اتنا کہا ہے کہ قید بالاستدلال مکرر ہے وجہ تکرار انہوں نے بیان نہیں کی یہ تو آپ نے بیان کی جو کہ مبنی بر توہم ہے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ قید بالاستدلال ہر حال میں مکرر ہے خواہ یہ علم مقلد سے احتراز ہو یا علم جبرائیل و علم الرسول سے کیونکہ جب من ادلتھا کا تعلق علم سے ہے تو اسی سے ثابت ہو رہا ہے کہ فقہ ایسے علم کا نام ہے جو ادلہ سے حاصل ہو اور حصول علم من ادلہ کا معنی خود شارح تفتازانی نے ہی بیان کیا ہے نہ مظهر فی الدلیل فی علم منہ الحکم اس سے صاف واضح ہو رہا ہے کہ فقہ علم استدلالی کا نام ہے اور علم حاصل من الدلیل وہی ہوتا ہے جو دلیل میں نظر و فکر غور و فکر کرنے کے بعد حاصل ہو لہذا علم مقلد علم جبرائیل علم رسول سب من ادلتھا التفصیلیہ سے خارج ہو رہے ہیں لہذا اس کے بعد بالاستدلال کی قید ہر حال میں تکرار محض ہے (بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ مقصود مصنف ولا شک اندہ مکرر سے یہ ہے کہ یہ قید کوئی ضروری نہیں کیونکہ مقصد اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے)۔ فان قیل سے شارح اشکال و جواب ذکر کر رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ بالاستدلال کی قید ہر حال میں مکرر ہے کیونکہ حصول علم من الادلہ (وہ علم جو ادلہ سے حاصل ہو) خود استدلال کی طرف مشعر ہے یعنی علم کے ادلہ سے حاصل ہونے کا مقصد ہی یہی ہے کہ وہ استدلال سے حاصل ہو لہذا بالاستدلال کی قید مکرر ہوئی کیونکہ علم جبرائیل علم رسول من الادلہ سے ہی خارج ہو گئے اور یہی بات تو مصنف نے متن کے اندر فرمائی تھی تو قول مصنف حق و صحیح ثابت ہوا۔ قلنا لو سلم شارح تفتازانی اس اشکال کے چار جواب دے رہے ہیں (۱) ہم تسلیم نہیں کرتے حصول علم من الادلہ مشعرا لى الاستدلال ہے کیونکہ حصول علم من ادلہ کبھی بطریق الاستدلال ہوتا ہے اور کبھی

بطریق البدایۃ والحدس ہوتا ہے اب جو علم بدایت و حدس سے حاصل ہوتا ہے اسے یوں تو کہا جاتا ہے کہ یہ علم حاصل من الدلیل ہے یوں نہیں کہا جاتا کہ یہ حاصل من الاستدلال ہے لیکن شارح کا یہ عدم تسلیم منی علی التحکم والتعسف ہے کیونکہ چند سطور قبل شارح خود اعتراف کر چکے ہیں کہ حصول علم من اولہ کا مقصد صرف اور صرف یہی ہے کہ دلیل میں نظر و فکر کر کے اس سے حکم کو اخذ کیا جائے عبارت ملاحظہ فرمائیے ومعنی حصول العلم من الدلیل انه ينظر فی الدلیل فیعلم منه الحكم۔

ب۔ ا کے بعد شارح کے عدم تسلیم کو ہٹ دھرمی اور تنگ نظری کے علاوہ اور کیا کہا جاسکتا ہے (۲) جواب دوم فذکر الاستدلال لتصریح بما علم ضمنا والتزاما سے دیا ہے اگر تسلیم کر لیا جائے تو بھی بالاستدلال کی قید تکرار نہیں بلکہ تصریح بما علم ضمنا والتزاما ہے (۳) اول دفع الوہم سے تیسرا جواب ہے کہ یہ قید دفع وہم کیلئے ہے کوئی شخص کہہ سکتا تھا کہ علم جبرائیل علم رسول فقہ میں داخل ہیں اس وہم کو دفع کرنے کیلئے بالاستدلال کی قید لگا دی (۴) اول لیلان جواب رابع یہ ہے کہ یہ قید تازی نہیں بلکہ قید واقعی ہے تعریف کی وضاحت و بیان کیلئے ہے اور ایسا شائع ذائع فی التعریفات ہے کہ بعض قیودات صرف وضاحت و تاکید کیلئے آتی ہیں وہ قیودات مخرج احتراز یہ نہیں ہوتیں۔ ناظرین کرام غور فرمائیے شارح کے یہ تمام جوابات ضعیفہ اور تاویلات رکیکہ اور اعذار بارہ ساقطہ ہیں حق بات وہی ہے جو علامہ صدر نے کی ہے (ولاشک انہ مکرر) والحق احق ان یتبع۔

﴿متن توضیح﴾

ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله تعالى! مصنف اپنی عبارت تنقیح کو ماقبل سے ربط دے رہے ہیں کہ جب ہم نے متن تنقیح میں فقہ کی تعریف ہو العلم بالاحکام الشرعیۃ سے کی تو ہمارے اوپر واجب ہے کہ حکم کی تعریف کریں اور الشرعیۃ کی بھی تعریف بیان کریں اس لیے ہم حکم کی تعریف کرتے ہیں بعض حضرات نے حکم کی تعریف کی ہے خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير مصنف نے وضاحت فرمائی کہ یہ تعریف امام ابو الحسن اشعری سے منقول ہے فقوله خطاب الله سے فوائد قیود بیان فرما رہے ہیں کہ تعریف حکم میں خطاب اللہ درجہ جس ہے جمیع خطابات اللہ کو بلا تنقید و تخصیص شامل ہے اور المتعلق بافعال المكلفين فصل اول ہے اس سے وہ خطابات اللہ خارج ہو گئے جو افعال و اعمال مکلفین کے ساتھ متعلق نہیں جیسے قصص و امثال وہ آیات جو صفات اللہ کے ساتھ متعلق ہیں جیسے لا اله الا الله وغیرہ البتہ واللہ خلقکم و ما تعملون جیسا خطاب افعال المكلفين میں داخل ہو کر حکم کی تعریف میں باقی ہے آیت کا معنی یہ ہے کہ

اللہ تعالیٰ تمہارا بھی خالق ہے اور تمہارے اعمال کا بھی تو یہ بھی خطاب اللہ متعلق بہ اعمال مکلفین ہے حالانکہ اس کو فقہاء کی اصطلاح میں حکم نہیں کہا جاتا اس لیے اس کے اخراج کیلئے قید مزید کی ضرورت تھی تو بالاقتضاء او التخییر کی قید لگا کر واللہ خلقکم وما تعملون ونحوہ کو خارج کر دیا گیا کیونکہ اقتضاء بمعنی طلب ہے اور واللہ خلقکم وما تعملون میں طلب فعل نہیں ہے بلکہ اس میں صرف خبر ہے کہ تمہارا اور تمہارے اعمال کا خالق اللہ ہے۔ **وہو اما طلب الفعل** سے مصنف یہ بیان فرماتے ہیں کہ بالاقتضاء او التخییر میں حکم کی تمام اقسام داخل ہو گئیں کیونکہ الاقتضاء بمعنی طلب ہے پھر طلب میں تعیم ہے خواہ طلب فعل ہو خواہ طلب ترک ہو اگر طلب فعل ہے تو دو صورتیں ہیں طلب جازم ہوگی (منع عن ترک ہوگا) یا طلب غیر جازم (مع عدم منع ترک) اول واجب، دوم ندب، اگر طلب ترک ہو تو دو صورتیں ہیں طلب ترک جازم ہوگا یا غیر جازم اول حرام دوم مکروہ تحریمی و تنزیہی اول التخییر میں اباحت آگئی تو حکم کی چھ اقسام آگئیں۔

وقد زاد البعض او الوضع الخ مصنف یہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے تعریف حکم میں او الوضع کی قید کا اضافہ کیا ہے ای بالاقتضاء او التخییر او الوضع، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان حضرات نے او الوضع کی قید کا اضافہ کیوں کیا تو مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ان حضرات نے ایک اشکال سے بچنے کیلئے اس قید کا اضافہ کیا اشکال کی تقریر یہ ہے کہ حکم بمعنی خطاب اللہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حکم تکلفی (۲) حکم وضعی حکم تکلفی، وہ ہے جس میں مکلفین کو افعال و اعمال کی تکلیف دی گئی ہو کما مر سابقاً (۲) حکم وضعی وہ ہے جس میں یہ بیان کیا گیا کہ فلان چیز فلاں کیلئے سبب ہے جیسے دلوک شمس سبب صلوة ہے یا اس میں یہ بیان کیا گیا ہو کہ فلاں شئی فلاں کیلئے شرط ہے جیسے طہارت شرط صلوة ہے یا یہ بیان کیا جائے کہ فلاں شئی فلاں کیلئے مانع ہے جیسے النجاسة فی بدن المصلی مانعة عن المصلوہ۔ ونحوہ سے یہی مانعیت مراد ہے خلاصہ ایں کہ حکم وضعی میں مسیت مسیت شرطیہ و مشروطیہ و مانعیت کا بیان ہوتا ہے اس میں کسی فعل کا طلب نہیں ہوتا اب اشکال یہ ہوتا تھا کہ اگر حکم کی تعریف میں صرف بالاقتضاء او التخییر پر اکتفاء کیا جائے او الوضع کی قید نہ لگائی جائے تو تعریف حکم اپنی دو قسموں میں سے ایک (یعنی خطاب تکلفی) کو تو شامل ہوگی لیکن خطاب وضعی کو شامل نہیں ہوگی تو تعریف حکم جامع نہیں رہے گی اسی اشکال (غیر جامعیت تعریف حکم) سے بچنے کیلئے بعض حضرات نے تعریف حکم میں او الوضع کی قید کا اضافہ کیا تاکہ تعریف حکم اپنی دونوں قسموں کو شامل ہو کر جامع بن جائے و البعض لم یذكر الوضعی، اور بعض حضرات او الوضع کی قید کا اضافہ نہیں کرتے اب ان پر اشکال ہوا کہ پھر تو حکم کی تعریف جامع نہ رہی صرف حکم تکلفی پر صادق آ رہی ہے حکم وضعی پر صادق نہیں آ رہی تو وہ جواب دیتے ہیں کہ حکم کی تعریف جامع ہے دونوں قسموں کو شامل ہے الاقتضاء میں حکم وضعی بھی داخل ہے کیونکہ الاقتضاء کی دو قسمیں ہیں کبھی اقتضاء ضروری ہوتا ہے اور کبھی ضمنی حکم وضعی میں اگرچہ صراحتہ اقتضاء نہیں ہوتا لیکن ضمناً اس میں بھی اقتضاء فعل ہوتا ہے

مثلاً دلوک شمس سبب صلوة ہے تو بظاہر اس میں سببیت کا بیان ہے لیکن ضمناً اس میں اقتضاء فعل ہے اس کا معنی یہ ہوگا کہ جب دلوک شمس پایا جائے تو نماز واجب ہے وجوب فعل من باب الاقتضاء ہے لہذا حکم وضعی الاقتضاء میں داخل ہو گیا اور حکم کی تعریف اپنی دونوں قسموں کو شامل ہو کر جامع ہو گئی اس لیے اداوضع کی قید کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ **لکن الحق هو الاول** سے مصنف اپنی رائے بیان فرما رہے ہیں کہ میرے نزدیک حق بات یہ ہے کہ حکم کی تعریف میں اداوضع کی قید ہونی چاہئے تاکہ تعریف دونوں قسموں کو شامل ہو جائے باقی رہی دوسرے حضرات کی دلیل کہ حکم وضعی الاقتضاء میں داخل ہے تو مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں حکم وضعی کو الاقتضاء میں داخل کرنا درست نہیں ہے کیونکہ دونوں مفہوم و حقیقت کے اعتبار سے ایک دوسرے کی متغایر و متباہین ہیں کیونکہ تکلفی کا مفہوم خطاب اللہ المتعلق الخ، اور حکم وضعی کا مفہوم تعلق شیء بشیء آخر ہے لہذا ایک کو دوسرے میں داخل کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ ہر ایک کو مستقلاً ذکر کرنا ضروری ہے البتہ بعض صورتوں میں یہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ملزوم ہوتے ہیں ایک حکم مستلزم ہوتا ہے دوسرے کو مثلاً دلوک شمس کی سببیت مستلزم ہے وجوب صلوة کو لیکن اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ یہ دونوں متحد ہو جائیں اتحاد اور ہوتا ہے اتلزام اور ہوتا ہے لہذا مصنف نے مذہب اول کو رائج قرار دیا ہے۔ **وبعضہم قد عرف الحکم الشرعی بهذا ای بعض المتأخرین**، پہلے تو مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ بعض اشاعرہ مطلق حکم (حکم بسیط) جس میں شرعی کی قید نہیں ہے اس کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ الخ کے ساتھ کرتے ہیں اب یہ بیان کر رہے ہیں کہ بعض متأخرین اشاعرہ حکم مطلق کی یہ تعریف نہیں کرتے بلکہ حکم شرعی (حکم ہواور ہو بھی شرعی) یعنی حکم مقید بقید الشرعی کی تعریف خطاب اللہ الخ کے ساتھ کرتے ہیں لہذا اس صورت میں مطلق حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ نہیں ہوگی بلکہ حکم مطلق کی تعریف اسناد امر الی امر آخر ہوگی۔ **والفقہاء یطلقونہ علی ما ثبت بالخطاب الخ** تعریف سابق تو عند الاصولیین تھی اب مصنف فقہاء کی تعریف بیان کر رہے ہیں عند الفقہاء حکم کی تعریف ہے ما ثبت بالخطاب وہ چیز جو خطاب سے ثابت ہو مثلاً **اقیموا الصلوة** اس سے وجوب صلوة ثابت ہو رہا ہے تو وجوب کو حکم کہا جائے گا سوال: معنی فقہاء اور معنی اصولیین میں فرق کیا ہے۔ جواب: فرق واضح ہے کہ معنی اصولیین خطاب اللہ ہے اور خطاب اللہ من صفات اللہ ہے تو دریں صورت حکم بمعنی خطاب اللہ ہو کر صفة اللہ ہوگا اور حکم بمعنی ما ثبت بالخطاب یہ فعل مکلف کی صفت ہے تو خلاصہ فرق یہ ہے کہ حکم بمعنی خطاب اللہ صفة اللہ ہے اور حکم بمعنی ما ثبت بالخطاب صفة فعل خلق اللہ ہے۔ **بطریق اطلاق المصدر** جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہے کہ حکم مصدر ہے لہذا اس کا معنی ما ثبت بالخطاب درست نہیں ہے کیونکہ ما ثبت بالخطاب معنی مصدری نہیں ہے بلکہ حاصل بالمصدر ہے حالانکہ مصدر کا معنی بھی مصدری ہونا چاہئے۔ جواب! مصنف خود جواب دے رہے ہیں کہ حقیقت تو حکم مصدر ہے لیکن یہاں مصدر کوئی للمفعول (اسم مفعول) کے معنی میں نقل کیا گیا مجازاً تو حکم بمعنی ما حکم

بہ و ما خوب بہ یا محکوم بہ کے ہوگا جیسے خلق کو مجازاً مخلوق کے معنی میں کیا گیا۔ اب یہ معنی مجازی (ماثبت بالخطاب) فقہاء کے ہاں شائع ذائع مشہور و معروف ہو چکا ہے لہذا اس کو منقول اصطلاحی کہا جائے گا اور منقول اصطلاحی حقیقت اصطلاحی ہوتی ہے اب حکم بمعنی خطاب اللہ باعتبار لغت حقیقت لیکن باعتبار اصطلاح مجاز ہے اور حکم بمعنی (ما خوب بہ) باعتبار اصطلاح حقیقت باعتبار لغت مجاز ہے۔

﴿شرح تلوح﴾

قوله ولما عرف الفقه اقول لمذكور في كتب الشافعية غرض شارح تفتازانی اعتراض علی المصنف ہے حاصل اشکال یہ ہے کہ آپ نے یہ فرمایا ہے کہ بعض اشاعرہ خطاب اللہ تعالیٰ کو مطلق حکم کی تعریف قرار دیتے ہیں جو مطلق حکم ماخوذ مذکور فی تعریف الفقه ہے اور بعض اشاعرہ خطاب اللہ کو حکم شرعی جو متعارف بین الاصولیین ہے اس کی تعریف قرار دیتے ہیں یہ جو آپ نے معرف میں اشاعرہ کے اختلاف کو ذکر کیا ہے کہ بعض اشاعرہ کے نزدیک معرف مطلق حکم ہے بعض کے نزدیک معرف حکم شرعی ہے یہ بالکل غلط ہے بلکہ تمام کتب شافعیہ و اشاعرہ کا اتفاق ہے کہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال مکلفین اس حکم شرعی کی تعریف ہے جو متعارف بین الاصولیین ہے نہ کہ اس حکم (مطلق) کی جو تعریف فقہ میں ماخوذ مذکور ہے لہذا مصنف کا قیل و قیل کہنا غلط ہے مصنف سے یہ غلطی ہوئی کہ انہوں نے یہ کہہ دیا کہ خطاب اللہ اس حکم مطلق کی تعریف ہے جو فقہ میں مذکور ہے اور شرعی کی قید زائد ہے معرف میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے اور یہ بھی کہہ دیا کہ خطاب اللہ کا حکم شرعی کی تعریف ہونا اشاعرہ کی رائے ہے حالانکہ یہ تینوں باتیں غلط ہیں چونکہ مصنف نے کتب شوافع کا مطالعہ نہیں کیا اس لیے اس سے یہ غلطی ہو گئی۔ جواب! شارح تفتازانی کو اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ اولاً تو آپ کا یہ قول الذکور فی کتب الشافعیہ غلط ہے کیونکہ کتب شافعیہ میں کہیں بھی اس طرح مذکور نہیں ہے جس طرح آپ نے کہا ہے اگر الذکور کی بجائے المفہوم کہتا تو لکان اولیٰ نیز مصنف کی بات بالکل درست ہے کہ بعض اشاعرہ کے نزدیک اس حکم مطلق کی تعریف ہے جو مذکور فی تعریف الفقه ہے چنانچہ شرح منہاج کی عبارت ملاحظہ فرمائیں۔ و اجاب بعضهم بان المحدود الحكم الشرعي الذي هو فقه لا مطلق الحكم الشرعي یہ عبارت صاف دلالت کر رہی ہے کہ خطاب اللہ حکم فقہی کی تعریف ہے نہ حکم شرعی کی فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بهذا ای بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين یہاں سے شارح حکم بمعنی خطاب اللہ کے الفاظ کی تشریح کرنا چاہتے ہیں سب سے پہلے یہ وضاحت کر دی کہ بعض اشاعرہ نے حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی ہے (اعتراض شارح تفتازانی صاحب نے ابھی ابھی گذشتہ

عبارت میں مصنف کی پرزور تردید کی کہ خطاب اللہ تعالیٰ تمام اشاعرہ کے نزدیک حکم شرعی کی تعریف ہے اس کو بعض اشاعرہ کی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہے لیکن یہاں خود فرمایا۔ **عرف بعض الاشاعرہ الحكم الشرعی بـخطاب الله فقد وقع فيما رده على المصنف** شارح تفتازانی کو لفظ بعض ذکر نہیں کرنا چاہیے تھا یوں کہتا **فقد عرف الاشاعرة جواب بعض حضرات نے تفتازانی پر وارد ہونے والے اشکال یہ جواب دیا ہے کہ** فقہول جمع متکلم کا صیغہ نہیں ہے بلکہ عبارت فیقول ہے اور یقول کی ضمیر راجع بسوئے مصنف ہے لیکن یہ جواب مخدوش ہے کیونکہ تمام نسخوں میں عبارت فنقول (بالنون) ہے نیز مصنف نے یہ تعریف ذکر نہیں کی کیونکہ تفتازانی نے جو تعریف نقل کی ہے وہ المکلفین کی نون تک ہے جب کہ مصنف کی تعریف آگے جا کر اوالتخیر پر ختم ہوتی ہے۔ جواب! (۲) تفتازانی کی عبارت کا مقصد ہے کہ بعض اشاعرہ نے اس تعریف کو ذکر کیا اور بعض نے ذکر تو نہیں کیا لیکن اس تعریف کے ساتھ اتفاق کر کے اسکو قبول کیا۔ جواب! (۳) مقصود یہ ہے کہ بعض اشاعرہ نے یہ حکم شرعی کی تعریف کی اور بعض نے مطلق حکم کی لیکن ان کی مراد بھی حکم مطلق سے حکم شرعی ہی ہے۔ جواب! (۴) شارح تفتازانی کا مقصد یہ ہے کہ تمام اشاعرہ اس بات پر تو متفق ہیں کہ خطاب اللہ کا معرف حکم شرعی ہے البتہ تعریف میں اختلاف ہے بعض اشاعرہ حکم شرعی کی تعریف المکلفین تک کرتے ہیں بعض اوالتخیر تک اور بعض اوالوضع کی قید کا اضافہ کرتے ہیں تو بعض الاشاعرہ کی قید بالنظر الی التعریف ہے لا بالنظر الی المعرف کیونکہ معرف بالاتفاق حکم شرعی ہے وکن هذا الجواب بعید عن ظاهر عبارة الشارح، واللہ اعلم بالصواب والخطاب فی اللغة الخ یہاں سے شارح تفتازانی خطاب کا لغوی مجازی مرادی معنی بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ خطاب کا لغوی معنی توجیہ الکلام نحو الغیر للافہام یعنی کلام کو متوجہ کرنا غیر کی طرف للافہام (سمجھانے کیلئے) تو لغوی معنی کے اعتبار سے خطاب مصدر ہے اس کا معنی مصدری ہے لیکن معنی مصدری یہاں مراد نہیں ہو سکتا لہذا یہاں مصدر کو نقل کیا گیا ماسا یقع بہ التخطاب یا ما خوطب بہ کی طرف یا محل خطاب کی طرف جسے کلام کہا جاتا ہے لہذا اب خطاب سے مراد کلام ہوگی وھو ھہنا سے مرادی معنی بیان کر رہے ہیں کہ یہاں ما یقع بہ التخطاب اور کلام سے کلام ازلی مراد ہے جو صفتہ اللہ ہے۔ ومن ذهب الی ان الکلام لا یسمى الخ غرض شارح جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہے کہ آپ نے خطاب سے ما یقع بہ التخطاب مراد لیا ہے اور پھر یہ ارشاد فرمایا کہ اس سے کلام نفسی ازلی مراد ہے یہ غلط ہے کیونکہ کلام نفسی ازلی پر خطاب صادق نہیں آتا اس لئے کہ ازل میں کوئی مخاطب موجود ہی نہیں تھا کہ اس کو خطاب کیا گیا ہو۔ جواب! ومن ذهب سے اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ اصل میں یہاں دو مذہب ہیں ایک مذہب یہ ہے کہ کلام ازلی پر خطاب کا لفظ صادق آتا ہے اس کو بھی خطاب کہا جاتا ہے اور خطاب کی تعریف اس پر بھی صادق ہے (۲) بعض حضرات کہتے ہیں کہ خطاب کی تعریف توجیہ الکلام

کلام نفسی ازلی پر صادق نہیں آتی صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے اس لیے ان حضرات نے خطاب کی تعریف میں تھوڑا سا رد و بدل کیا ہے انہوں نے خطاب کی دو تعریفیں کی ہیں (۱) الکلام الموجه للافہام یعنی وہ کلام جو متوجہ کی جائے سمجھانے کیلئے (۲) هو الکلام المقصود منه افہام من هو متہی لفہمہ یعنی خطاب وہ کلام ہے جس سے مقصود اس شخص کو سمجھانا ہو جو سمجھنے کیلئے تیار ہو اب یہ دو تعریفیں کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں پر صادق آرہی ہیں کیونکہ قصد افہام کا تعلق ہوتا ہی کلام نفسی کے ساتھ ہے کلام لفظی تو کلام نفسی کو سمجھانے کا وسیلہ اور ذریعہ ہوتی ہے سوال: یہ ہوتا ہے کہ خطاب کی یہ تعریفیں بھی کلام نفسی ازلی پر صادق نہیں آتیں کیونکہ اول تعریف تھی الکلام الموجه للافہام تو افہام اور سمجھانا تب ہوگا جب کوئی مخاطب سمجھنے والا بھی موجود و حاضر ہو حالانکہ ازل میں تو کوئی مخاطب موجود نہیں تھا اسی طرح تعریف ثانی بھی کلام نفسی ازلی پر صادق نہیں آتی کیونکہ (المقصود منه افہام من هو متہی لفہمہ) اس بات کو متشخص ہے کہ بوقت خطاب کوئی مخاطب متہنی لفہمہ موجود ہو حالانکہ ازل میں تو کوئی مخاطب نہیں تھا۔ جواب: یہ دونوں تعریفیں کلام ازلی نفسی پر صادق آرہی ہیں کیونکہ متہنی لفہمہ کیلئے ارادہ افہام کرنا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ بوقت قصد و ارادہ بھی موجود و حاضر ہو بلکہ جب افہام بالفعل ہوگا تو اس وقت اس متہنی لفہمہ کا وجود حضور ضروری ہوگا بوقت ارادہ افہام نہ وجود ضروری ہے اور نہ حضور خلاصہ ایں کہ ازل میں کلام نفسی کو خطاب کہنے کیلئے کسی مخاطب کا موجود ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ **و معنی تعلقہ بافعال**

المکلفین الخ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ حکم کی تعریف جامع نہیں ہے اپنے افراد میں کسی فرد پر بھی صادق نہیں آتی کیونکہ المتعلق بافعال المکلفین میں افعال بھی جمع ہے اور مکلفین بھی جمع ہے تو مقصد یہ ہوگا کہ حکم اس خطاب اللہ کو کہتے ہیں جو تمام مکلفین کے تمام افعال کے ساتھ تعلق پکڑے حالانکہ کوئی بھی ایسا خطاب اللہ موجود نہیں ہے جو تمام مکلفین کے تمام افعال کے ساتھ متعلق ہو تو اس وقت دو خرابیاں لازم آئیں گی ایک یہ کہ تعریف جامع نہیں رہے گی حکم کے کسی فرد پر صادق نہیں آئے گی دوسری یہ خرابی لازم آئے گی خواص النبی ﷺ بھی تعریف حکم سے خارج ہو جائیں گے مثلاً اباحۃ النکاح ما فوق الاربعہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ خاص ہے تو یہ خطاب جمع مکلفین کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ صرف مکلف واحد (نبی کریم ﷺ) کے ساتھ متعلق ہے۔ جواب! حاصل جواب یہ ہے کہ یہاں افعال جمع ہے اور یہ مضاف ہے المکلفین کی طرف اور وہ بھی جمع معرف باللام ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب جمع معرف باللام ہو یا مضاف الی الجمع المعرف باللام ہو تو اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے اور وہ جمع جنس کے حکم میں ہو جاتی ہے اور ایک فرد پر بھی صادق آ سکتی ہے لہذا یہاں بھی افعال جمع سے جنس فعل مراد ہوگی اور المکلفین سے جنس مکلف مراد ہوگا اب المتعلق بافعال المکلفین کا معنی ہوگا حکم وہ خطاب اللہ ہے جو جنس مکلف کے کسی ایک فعل کے ساتھ متعلق ہو اب تعریف صحیح ہوگی اور دونوں خرابیاں دفع ہو جائیں گی تعریف جامع الجمع

الافراد بھی ہوگی اور خواص النبی ﷺ بھی تعریف میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ وہ ایک مکلف (نبی کریم ﷺ) کے ساتھ متعلق ہیں البتہ وہ خطاب اللہ جو کسی مکلف کے کسی فعل کے ساتھ متعلق نہیں ہیں وہ اسلئے بافعال مکلفین سے خارج ہو جائیں گے مثلاً وہ خطاب اللہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات و تزئینات سے متعلق ہیں۔ لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى الخ غرض اشکال و جواب۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ حکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے اور خطاب کی اضافت اللہ کی طرف ہے اور اضافت اختصاص مضاف بالمضاف الیہ کو مقتضی ہوتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ حکم صرف اللہ ہی کے خطاب کو کہا جاتا ہے اور صرف اسی کی اطاعت واجب ہے حالانکہ خطاب النبی کو بھی حکم کہا جاتا ہے اس کی اطاعت بھی واجب ہے اسی طرح اولی الامر کی اطاعت اور غلام کیلئے آقا کی اطاعت بھی واجب ہے ان سب کے خطاب کو بھی حکم کہا جاتا ہے لیکن حکم کی تعریف ان پر صادق نہیں آ رہی تو تعریف جامع نہ رہی۔ جواب: خلاصہ جواب یہ ہے کہ اضافت خطاب الی اللہ مفید اختصاص ہے اور یہ اختصاص بالکل صحیح ہے حکم صرف اللہ ہی کے خطاب کو کہا جاتا ہے باقی رہا اطاعت النبی و حکم النبی و اطاعت اولی الامر وغیرہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی اطاعت بھی بحکم اللہ و خطاب اللہ و بإيجاب اللہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی اطاعت کا حکم فرمایا ہے اللہ تعالیٰ اگر ان کی اطاعت کا حکم نہ فرماتے تو ان کی اطاعت بھی واجب نہ ہوتی اس سے ثابت ہوا کہ حقیقتاً حکم صرف خطاب اللہ ہی کا نام ہے لہذا تعریف جامع ہے خطاب النبی وغیرہ خطاب اللہ میں داخل ہو جائینگے۔ ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع الخ گذشتہ اعتراض جامعیت پر وارد تھا یہ اعتراض! مانعیت پر ہے کہ حکم کی تعریف خطاب اللہ مانع نہیں ہے کیونکہ وہ قصص جو مکلفین کے احوال بیان کر رہے ہیں اور وہ اخبار جو مکلفین کے اعمال سے متعلق ہیں مثلاً واللہ خلقکم وما تعملون یہ ایک خبر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں اور تمہارے اعمال کو پیدا فرمایا تو یہ بھی ایک خطاب ہے جس کا تعلق اعمال و افعال مکلفین کے ساتھ بصورت خبر ہے تو یہ دونوں تعریف حکم میں داخل ہو رہے ہیں حالانکہ ان کو حکم نہیں کہا جاتا۔ جواب! اس کے دو جواب دیے گئے ہیں بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ حکم کی تعریف میں ہم بالافتضاء والتخیر کی قید لگا دیں گے تو یہ اعتراض دفع ہو جائے گا اور تعریف مانع ہو جائے گی کیونکہ خطاب اللہ کا تعلق افعال کے ساتھ قصص میں اسی طرح خطاب کا تعلق اعمال مکلفین کے ساتھ اخبار میں، یہ افتضاء اور تخیر والا تعلق نہیں ہے ان میں نہ افتضاء ہے اور نہ ہی تخیر کیونکہ تخیر کا معنی ہے مکلف کو فعل و ترک دونوں کا اختیار دے دیا جائے اور افتضاء کا معنی ہے مکلف سے فعل کا مطالبہ کیا جائے اور ترک سے منع ہو اس کو ایجاب کہتے ہیں یا فعل کا مطالبہ ہو لیکن ترک سے ممانعت نہ ہو اس کو نذوب کہتے ہیں، یا ترک فعل کا مطالبہ ہو اور فعل سے ممانعت ہو اس کو تحریم کہتے ہیں، یا ترک کا مطالبہ ہو لیکن فعل سے منع نہ ہو اس کو کراہت کہتے ہیں اور یہ تمام اقسام ان قصص و اخبار میں نہیں پائی جاتیں جو افعال مکلفین کے احوال کو بیان کرتی ہیں لہذا یہ دونوں

(نقص واخبار) حکم کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔ وقد یجاب سے دوسرا جواب ہے بعض حضرات نے جواب دیا ہے تعریف حکم کو مانع بنانے اور نقص واخبار کو تعریف سے نکالنے کیلئے بالاتضاء او التحیر کی قید لگانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہاں قید حیثیت مراد ہے یعنی خطاب اللہ المتعلق بفعل المکلف من حیث هو فعل المکلف مقصد یہ ہے کہ حکم وہ خطاب ہے جو فعل مکلفین کے ساتھ متعلق ہو اس حیثیت سے کہ وہ افعال مکلفین ہیں اور خطاب اللہ کا تعلق نقص اور اخبار کے ساتھ فعل مکلف ہونے کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ بایں حیثیت ہے کہ انہا امور صادرة عن الموجودات یعنی بحیثیت امور موجودہ و متحققہ ہونے و بایں طور کہ ایسے امور دنیا میں متحقق و موجود ہو چکے ہیں ان کے ساتھ خطاب اللہ متعلق ہے لہذا یہ حکم کی تعریف میں داخل نہیں ہوں گے اور تعریف حکم مانع ہوگی۔ قوله قد زاد البعض اعترضت المعتزلة علی هذا التعریف بثلاثة اوجه غرض شارح توضیح متن! شارح کہتے ہیں کہ اشاعرہ نے حکم کی جو تعریف خطاب اللہ تعالیٰ کے ساتھ کی ہے اس پر معتزلہ نے تین وجوہ سے اعتراض کیا مصنف نے صرف ایک اعتراض کا ذکر کر کے اشاعرہ کی طرف سے اس کا جواب نقل کیا وہ ہے او الوضع کی قید لگا کر حکم وضعی کو تعریف میں داخل کرنا باقی دو اعتراض مصنف نے متن میں ذکر نہیں کیے شارح تفتازانی تین اشکالات کو تفصیل سے ذکر کر کے ان کے جوابات دے رہے ہیں۔ الاول ان الخطاب عند کم قدیم الخ پہلا اعتراض! معتزلہ کی طرف سے کیا گیا ہے کہ آپ نے حکم کی تعریف خطاب اللہ سے کی ہے اور تمہارے نزدیک خطاب قدیم ہے (کیونکہ خطاب سے مراد کلام نفسی ہے و هو قدیم) اور حکم حادث ہے تو معرف یعنی حکم حادث ہے اور اس کی تعریف (خطاب اللہ) قدیم ہے تو تعریف الحوادث بالقدیم لازم آئے گی اور یہ باطل ہے کیونکہ تعریف الضد بالضد لا یجوز سوال! یہ ہوا کہ حکم کیوں حادث ہے اس کے جواب میں شارح حکم کے حادث ہونے پر دو دلیلیں بیان کر رہے ہیں (۱) پہلی دلیل حدوث حکم پر یہ ہے کہ حکم متصف ہوتا ہے حصول بعد العدم کے ساتھ بعنوان دیگر حکم مسبوق بالعدم ہوتا ہے یعنی پہلے معدوم ہوتا ہے بعدہ معرض وجود میں آتا ہے شارح نے اس کی مثال بیان کی حلت المروانة اس میں حلت ایک حکم ہے جو عدم کے بعد وجود میں آیا ہے کیونکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ عورت میں پہلے حلت والا حکم معدوم تھا بعد میں حاصل ہوا اور جو شئی عدم کے بعد وجود میں آئے وہ یقیناً حادث ہوتی ہے لہذا ثابت ہوا کہ حکم حادث ہے (۲) حکم کے حادث ہونے پر دلیل دوم یہ بیان کی کہ حکم معلل ہوتا ہے بالعللة الحادثة اور ضابطہ یہ ہے کہ حدوث علت مستلزم ہوتا ہے حدوث معلول کو لہذا جب علت حادث ہوگی تو حکم بھی حادث ہوگا شارح نے مثال ذکر کی حلت بالنکاح و حرمت بالطلاق حلت و حرمت دو حکم ہیں حلت کی علت نکاح اور حرمت کی علت طلاق ہے اور یہ دونوں علتیں حادث ہیں لہذا ان کے معلول (حکم) بھی حادث ہونگے ان دو دلیلوں سے حکم کا حادث ہونا ثابت ہو گیا، اعتراض اول کا حاصل یہ ہوا کہ حکم حادث ہے اور خطاب

قدیم ہے لہذا تعریف الحکم خطاب اللہ کے ساتھ کرنا صحیح نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض! معترکہ کی طرف سے اشاعرہ پر دوسرا اشکال یہ کیا گیا ہے کہ آپ کی تعریف کلمہ اوپر مشتمل ہے بلافتضاء او التخییر اور ضابطہ یہ ہے کہ تعریفات میں، او، کا ذکر تہج ہے وجہ یہ ہے کہ کلمہ او تشکیک وتردید کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی دوسرے کو شک اور تردد میں مبتلا کرنے کیلئے آتا ہے اگر یہ تعریف میں ذکر کیا جائے تو یہ شک اور ابہام پیدا کر دے گا حالانکہ تعریف تو معرف کی وضاحت اور اس کو معین و مشخص کرنے کیلئے ہوتی ہے تو او تشکیک وتردید کیلئے آتا ہے لہذا یہ تعریف و تحدید کے منافی ہوگا اسی بناء پر او کا ذکر تعریفات میں جائز نہیں ہے۔

تیسرا اعتراض! انہ غیر جامع معترکہ کی طرف سے اشاعرہ پر تیسرا اشکال جس کو مصنف نے بھی ذکر کیا ہے کہ آپ نے جو حکم کی تعریف کی ہے یہ جامع نہیں ہے کیونکہ حکم کی دو قسمیں ہیں، تکلفی، حکم وضعی، یہ تعریف حکم تکلفی کو شامل ہے لیکن حکم وضعی پر صادق نہیں آتی حکم وضعی کی تعریف گذر چکی ہے تعلق شنئی بشنئی آخر شارح اس کی مثالیں بیان کر رہے ہیں مثلاً سبیت واک، شمس لوجب صلوة ظہر، شرطیۃ الوضوء لصلوة، مانعة النجاسة عن الصلوة یہ سب احکام وضعیہ ہیں لیکن تعریف حکم ان پر صادق نہیں آرہی کیونکہ ان میں نہ اقتضاء ہے اور نہ ہی تخییر لہذا تعریف حکم جامع نہیں ہے۔ **والمصنف اہمل الخ** تین اعتراضات ذکر کرنے کے بعد شارح تفتازانی نے خود مصنف پر اشکال کر دیا کہ مصنف نے حکم وضعی کی تعریف کرتے ہوئے سیبہ اور شرطیہ کو تو ذکر کر دیا لیکن مانعیت کو چھوڑ دیا مصنف کیلئے یہ مناسب نہیں تھا شارح کے اشکال کا جواب دیا گیا ہے کہ مصنف نے وہ جو ہما کا ذکر کر کے مانعیت کو بھی تفسیر میں داخل کیا ہے لہذا مصنف نے مانعیت کا ذکر کھل نہیں کیا بلکہ شارح نے اس کی طرف التفات نہیں کیا نیز یہ جواب! بھی دیا گیا ہے کہ مقصود مصنف حکم وضعی کی مثال بیان کرنا ہے نہ کہ تمام اقسام لہذا اشکال لغو ہے۔ فاجابت الاشاعرة سے شارح اشاعرہ کی طرف سے اشکالات ثلاثہ کے بالترتیب جوابات ذکر فرما رہے ہیں پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ معترکہ صاحب آپ کو کس نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک حکم حادث ہے ہمارے نزدیک تو جس طرح خطاب قدیم ہے اسی طرح حکم بھی قدیم ہے تو یہ تعریف القدیم بالقدیم ہے اور یہ جائز ہے باقی آپ نے جو دو دلیلیں حدوث حکم پر بیان کی تھیں ہم ان کا جواب دیتے ہیں (۱) حدوث حکم پر پہلی دلیل یہ بیان کی گئی تھی کہ حکم متصف بالوجود بعد العدم ہوتا ہے پہلے معدوم ہوتا ہے بعد میں موجود ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حکم میں دو درجے یا دو اعتبار ہیں (۱) نفس و ذات حکم (۲) دوسری چیز ہے حکم کا تعلق کسی چیز کے ساتھ تو نفس حکم مسبوق بالعدم اور متصف بالعدم نہیں ہوتا البتہ تعلق حکم بالشیء یہ حادث اور متصف بالوصول بعد العدم ہوتا ہے اور اعتراض میں جو مثال دی گئی تھی حلت المرنۃ تو اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ عورت کے ساتھ پہلے حلت کا تعلق نہیں تھا بعد میں نکاح کی وجہ سے حلت کا تعلق اس کے ساتھ ہو گیا ہے یہ مطلب نہیں کہ نفس حلت پہلے نہیں تھی بعد میں وجود میں آئی بلکہ نفس حلت تو ازل وابد سے موجود تھی البتہ اس عورت کے ساتھ اس کا

تعلق اب ہوا ہے لہذا جب ثابت ہو گیا کہ نفس حکم قدیم ہے تو آپ کی دلیل باطل ہو گئی (۲) دوسری دلیل کا جواب یہ ہے آپ نے یہ فرمایا کہ حکم معلول ہوتا ہے علت حادثہ کے ساتھ اور جب علت حادثہ ہو تو معلول بھی حادثہ ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کا صغریٰ تو تسلیم کرتے ہیں کہ حکم معلل بالعلت الحادثہ ہوتا ہے لیکن کبریٰ تسلیم نہیں کرتے کہ جب علت حادثہ ہو تو معلول (حکم) بھی حادثہ ہوتا ہے بلکہ ہم عرض کرتے ہیں کہ علت کی دو قسمیں ہیں (۱) علت مؤثرہ و موجبہ، یہ وہ علت ہے کہ جو وجود اور ثبوت حکم (معلول) میں اثر کرتی ہے یعنی علت کی وجہ سے ہی حکم اور معلول کو وجود حاصل ہوتا ہے اور معلول کا وجود اسی علت پر موقوف ہوتا ہے یہ جو ضابطہ ہے کہ اگر علت حادثہ ہو تو معلول بھی حادثہ ہوتا ہے اسی علت مؤثرہ کے بارے میں ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ علت مؤثرہ اگر حادثہ ہو تو حکم بھی حادثہ ہوتا ہے (۲) دوسری قسم علت معرفہ علت معرفہ وہ ہے جو معلول کے وجود اور ثبوت پر صرف نشانی و علامت و امارۃ ہوتی ہے معلول کا وجود اس پر موقوف نہیں ہوتا وہ معلول کے وجود اور ثبوت میں مؤثر نہیں ہوتی اس کے ساتھ صرف معلول کا وجود معلوم ہو جاتا ہے اور ضابطہ مذکورہ (اگر علت حادثہ ہو تو حکم اور معلول بھی حادثہ ہوتا ہے) علت معرفہ کے بارے میں نہیں ہے بلکہ علت معرفہ حادثہ ہو تو یہ حکم قدیم کیلئے نشانی اور علامت بن سکتی ہے جیسے عالم حادثہ ہے اور یہ علت اور امارت ہے وجود صانع پر اور صانع (معلول) قدیم ہے اور حکم شرعی کی جتنی بھی علل ہیں وہ سب علت کی دوسری قسم میں سے ہیں کیونکہ علل شرعیہ اپنے حکم کیلئے صرف نشانی اور علامت بنتی ہیں یہ حکم شرعی میں مؤثر نہیں ہوتیں کیونکہ مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جب ثابت ہوا کہ علل شرعیہ معرفات و امارات و علامات ہیں موجبات اور مؤثرات نہیں ہیں تو ان علل شرعیہ کے حادثہ ہونے سے حکم کا حادثہ ہونا ثابت نہیں ہوگا کیونکہ علت معرفہ کا حدوث، حدوث معلول کو مستلزم نہیں ہے لہذا آپ کی یہ دلیل کہ حکم چونکہ معلل بالحادث ہوتا ہے لہذا یہ حکم خود بھی حادثہ ہوگا ناقص ہے اور اس سے دعویٰ ثابت نہیں ہوتا جب حدوث حکم کی دونوں دلیلیں باطل ہو گئیں تو حکم کا قدیم ہونا ثابت ہو گیا اور یہی ہمارا مدعی تھا فاندفع اعتراض المعتزلة - وعن الشانسی بان اوھننا لتقسیم المحدود و تفصیلہ یہاں سے دوسرے اعتراض کا جواب ہے دوسرا اشکال یہ تھا کہ او تعریفات میں ذکر نہیں کیا جاتا کیونکہ وہ تشکیک کیلئے آتا ہے وھو ینافی التعریف و التحدید تو اس کا جواب یہ ہے کہ او کی دو قسمیں ہیں (۱) او، تنویدیہ، او تنویدیہ وہ ہے جو کسی چیز کے انواع بیان کرنے کیلئے آتا ہے ایک چیز کی متعدد انواع و اقسام ہوتی ہیں ان کو بیان کرنے کیلئے کلمہ او کو ذکر کیا جاتا ہے (۲) دوسری قسم او تشکیکیہ، او تشکیکیہ جو شک کو ظاہر کرنے کیلئے یا مخاطب کو شک میں ڈالنے کیلئے استعمال ہوتا ہے جیسے هذا العدد اما زوج او فرد یہ جو ضابطہ ہے کہ او کو تعریفات میں ذکر کرنا جائز نہیں ہے یہ او تشکیکیہ کے بارے میں ہے کیونکہ یہی منافی للتعریف ہوتا ہے اور او تنویدیہ تعریفات میں ذکر کرنا جائز ہے یہاں تعریف حکم میں بھی او تنویدیہ ہے کیونکہ معرفہ محدود (حکم) کی متعدد

انواع واقسام تھیں کبھی حکم کا تعلق فعل مکلف کے ساتھ اقتضاء اور طلب والا ہوتا ہے، کبھی تعلق تخیر والا ہوتا ہے، کبھی حکم تکلفی ہوتا ہے، کبھی وضعی ہوتا ہے تو حکم کی ان مختلف انواع اور اقسام کو بغیر تفصیل اور بغیر او کے ذکر کے ایک ہی حد اور تعریف میں جمع کرنا ناممکن تھا لہذا یہاں او کو تقسیم تنوع و تفصیل محدود کیلئے ذکر کیا گیا ہے تو یہ او تنوعیہ ہے اور اس کا ذکر فی التعریف جائز اور مستحسن ہے۔ واما الثالث فالترمه بعضهم شارح اشاعرہ کے تیسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ تیسرے اعتراض کا جواب دینے کیلئے اشاعرہ کے دو گروہ ہو گئے (بقول شارح تفتازانی بورنہ تین گروہ ہیں)۔ پہلے گروہ نے یہ جواب دیا کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ تعریف احکام، وضعیہ کو شامل نہیں ہے لہذا یہ جامع نہیں ہے آپ کا اشکال، بجائے اس لیے اس تعریف کو جامع بنانے کیلئے ہم او الوضع کی قید کا اضافہ کرتے ہیں تاکہ یہ تعریف احکام وضعیہ کو شامل ہو کر جامع کجمع الافراد بن جائے اس گروہ کے نزدیک حکم تعریف یہ ہوگی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع (۲) دوسرے گروہ نے دو جواب دیئے (بقول شارح) ایک جواب عدم تسلیمی دوسرا جواب تسلیمی جو عدم تسلیمی یہ ہے کہ معتزلہ صاحب ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ خطاب وضعی حکم ہوتا ہے بلکہ حکم کی صرف ایک ہی قسم ہے خطاب تکلفی لہذا جب خطاب وضعی حکم ہے ہی نہیں تو اس کو تعریف میں داخل کرنے کیلئے کسی قید کے اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کو تعریف سے خارج ہی رہنا چاہیے اور اگر کوئی اس خطاب وضعی کو بھی حکم کہنے پر بضد اور مصر ہے تو یہ اس کی مرضی ہے ہم بہر حال اس کا نام حکم نہیں رکھتے ہمارے نزدیک او التخيير تک تعریف کامل و مکمل ہے او الوضع کی قید کی ضرورت نہیں ہے جو خطاب وضعی کو حکم کہتا ہے اسی پر لازم ہے وہ تعریف کو تبدیل کرے، ہمارے او پر لازم نہیں ہے۔ ولو سلم سے اس گروہ ثانی کا جواب ثانی تسلیمی ذکر کر رہے ہیں کہ اگر بالفرض ہم تسلیم بھی کر لیں کہ خطاب وضعی بھی حکم میں داخل ہے پھر بھی آپ کا یہ اشکال کہ تعریف جامع نہیں اور حکم وضعی کو شامل نہیں ہے لہذا او الوضع کی قید ہونی چاہئے غلط ہے بلکہ تعریف پھر بھی جامع ہے حکم کی دونوں قسموں (تکلفی وضعی) کو شامل ہے او الوضع کی قید کا اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ حکم کی تعریف میں اقتضاء اور تخيير کا لفظ مذکور ہے اقتضاء کی دو صورتیں ہیں (۱) صریحی (۲) ضمنی، اور اقتضاء میں تقیم ہے یہ صریح اور ضمنی دونوں کو شامل ہے اور خطاب وضعی میں اقتضاء ضمنی ہوتا ہے لہذا یہ بھی بالاقتضاء میں داخل ہو کر تعریف حکم میں داخل ہو جائے گا اور تعریف جامع بن جائے گی۔ سوال خطاب وضعی میں اقتضاء ضمنی کس طرح ہے۔ جواب: خطاب وضعی میں اقتضاء اس طرح ہے مثلاً سیت دلوک شمس خطاب وضعی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ دلوک کے وقت نماز واجب ہے اسی طرح، شریطیت طہارۃ۔ حکم وضعی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ نماز میں طہارت واجب ہے یا بغیر طہارۃ نماز حرام ہے مانعیہ النجاسة عن الصلوة حکم وضعی ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ نجاست کے ہوتے ہوئے نماز پڑھنا حرام ہے یا از النجاست فی حالة

الصلوہ واجب ہے اس سے ثابت ہو گیا کہ خطاب وضعی کے تینوں افراد سیئت، شرطیت، مانعیت میں اقتضاء اگرچہ صراحۃً نہیں لیکن اقتضاء ضمنی موجود ہے کیونکہ ان تینوں کا نتیجہ وجوب اور حرمت ہی نکلتا ہے جو کہ اقتضاء کے افراد میں سے ہیں اسی طرح جمیع اسباب اور شروط اور موانع میں ہی تاویل کر کے ان کو اقتضاء ضمنی میں درج کیا جائے گا لہذا حکم وضعی کیلئے کسی قید مزید کی ضرورت نہیں ہوگی۔ **وذهب المصنف** سے شارح مصنف کی رائے کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مصنف اس طرف چلے گئے ہیں کہ حق یہ ہے کہ تعریف حکم میں او الوضع کی قید کا اضافہ کیا جائے کیونکہ جب خطاب کی دونوں ہیں تکلفی، وضعی، اور ایک کو ذکر کیا گیا تو دوسری نوع کو بھی ذکر کرنا چاہئے تاکہ تعریف جامع بن جائے اور مصنف نے یہ بھی فرمایا کہ خطاب وضعی کو **الاقتضاء او التخییر** (یعنی خطاب تکلفی میں) داخل کرنا درست نہیں ہے وجہ یہ بیان فرمائی کہ یہ دونوں متغایر المفہوم ہیں اور مفہوم کے اعتبار سے متباین ہیں اور ایک متباین کو دوسرے متباین میں داخل کرنا درست نہیں ہے بلکہ ہر ایک کو مستقلاً ذکر کرنا ضروری ہے اور بعض صورتوں میں ان دونوں کا تلازم اور ایک دوسرے کو لازم ہونا ان کے اتحاد پر دلالت نہیں کرتا مثلاً سیئت دلوک کا وجوب صلوٰۃ کو سترم ہونا وغیرہ تلازم کبھی دو متباینان کے درمیان بھی ہو جاتا ہے فقہر۔ تبصرہ! شارح تفتازانی نے اعتراض ثالث کے جواب میں اشاعرہ کے دو گروہ بنائے پہلا گروہ وہ جو اعتراض کو تسلیم کر کے او الوضع کی قید کا اضافہ کرتا ہے اور دوسرے گروہ کے شارح نے دو جواب نقل کیے ہیں اول جواب عدم تسلیمی کہ سرے سے خطاب وضعی کو حکم تسلیم ہی نہیں کرتے دوسرا اسی گروہ ثانی کا جواب تسلیمی کہ اگر ہم خطاب وضعی کو حکم تسلیم کر بھی لیں تب بھی او الوضع کی قید ضروری نہیں بلکہ خطاب وضعی اقتضاء ضمنی میں داخل ہے تو شارح نے اس جواب کو بھی فریق ثانی کی طرف منسوب کر دیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ یہ جواب اشاعرہ کے ایک اور گروہ کی جانب سے ہے حقیقت یہ ہے کہ اعتراض ثالث کے جواب میں اشاعرہ کے دو گروہ نہیں بلکہ تین ہیں (۱) فریق اول، وہ ہے جس نے اشکال معزز لہ تسلیم کر کے او الوضع کی قید کا اضافہ کر دیا ہے (۲) فریق ثانی، وہ ہے جو خطاب وضعی کو حکم ہی تسلیم نہیں کرتا اور نہ او الوضع کی قید کا اضافہ کرتا ہے (۳) فریق ثالث، وہ ہے جو خطاب وضعی کا حکم ہونا تو تسلیم کرتا ہے لیکن او الوضع کی قید کے اضافہ کو تسلیم نہیں کرتا بلکہ اقتضاء کی تعلیم کر کے خطاب وضعی کو اقتضاء ضمنی میں درج کرتا ہے علامہ عضد الدین کی عبارت، شرح مختصر الاصول، میں ملاحظہ فرمائیے **ان الاشاعرة في هذا المقام ثلاث فرق منهم من لم يسم الوضعي حكما ومنهم من سماه حكما وزاد قيد الوضع ومنهم من سماه حكما وادرجه فيه بجعل الاقتضاء اعم من الصريحي والضمني** مصنف نے فرق ثلاثہ میں سے فرقہ اولیٰ کو جو خطاب وضعی کو حکم تسلیم نہیں کرتا اپنے متن میں ذکر ہی نہیں کیا اور فرقہ ثانیہ جو او الوضع کی قید کا اضافہ کرتا ہے اس کو مختار اور حق قرار دیا اور فرقہ ثالثہ جو خطاب وضعی کو الاقتضاء میں درج کرتا تھا اس کی رائے کو ناحق قرار دے کر مسترد کر

دیا اور شارح نے فرقہ اولی (من لم یسم الوضع حکما) اور فرقہ ثالثہ (من سماه حکما وادرجه فی الاقتضاء) کو ایک ہی گروہ قرار دیا یہ اس سے فحش غلطی ہوئی اور مابعد و انت خبیر سے مصنف پر شارح تفتازانی جو اعتراضات کا سلسلہ شروع کر رہے ہیں وہ سب خود شارح تفتازانی کی غلط فہمی پر مبنی ہیں ورنہ اس حقیقت کے انکشاف کے بعد (کہ اشاعرہ کے تین گروہ ہیں) یہ اشکالات خود بخود ختم ہو جاتے ہیں۔ و انت خبیر بانہ لا توجیہ لهذا المقام اصل شارح تفتازانی مصنف پر اشکال کر رہے ہیں کہ مصنف کی کلام (کہ او الوضع کی قید کا اضافہ ہونا چاہیے) غلط محض ہے اس کی اصلاح کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی اما اولاً سے پہلا اشکال ہے کہ مصنف کا یہ کہنا کہ حق یہ ہے او الوضع کی قید کا اضافہ ہونا چاہیے تاکہ حکم وضعی تعریف حکم میں داخل ہو جائے درست نہیں ہے کیونکہ خصم (اشاعرہ) خطاب وضعی کو حکم تسلیم کرنے کیلئے تیار ہی نہیں ہے اور وہ صرف خطاب تکلفی ہی کو حکم کہتے ہیں تو اس کیلئے تعریف حکم میں او الوضع کی قید لگانا کیسے واجب اور کیسے صحیح ہے بلکہ اس کیلئے تو او الوضع کی قید نہ لگانا واجب ہے تاکہ یہ باہر ہی رہے اور تعریف حکم مانع عن دخول الغیر ہو۔ جواب! شارح تفتازانی کے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جناب عالی ہم ابھی وضاحت کر چکے ہیں کہ اشاعرہ کے تین گروہ ہیں (۱) گروہ وہ ہے جو خطاب وضعی کو حکم تسلیم نہیں کرتا اس گروہ کا مصنف نے اپنے متن میں سرے سے ذکر ہی نہیں کیا نہ ان پر رد کیا ہے نہ ان کی کلام کی توجیہ کی ہے مصنف نے تو ان دو گروہ کے بارے میں اپنی رائے پیش کی ہے جو خطاب وضعی کو حکم تسلیم کرتے ہیں پھر ایک گروہ او الوضع کی قید لگانا ہے دوسرا اس کی ضرورت محسوس نہیں کرتا بلکہ اس کو اقتضاء ضمنی میں داخل کرتا ہے مصنف نے ان کے بارے میں فرمایا کہ حق یہ ہے کہ او الوضع کی قید لگائی جائے الاقتضاء میں داخل نہ کیا جائے باقی جو خصم اس کو حکم تسلیم نہیں کرتا مصنف نے ان کے بارے میں کوئی بات ہی نہیں کی لہذا شارح کا اعتراض کہ خصم تسلیم ہی نہیں کرتا لغو اور باطل ہے۔ و اما

ثانیاً دوسرا اشکال یہ ہے کہ اگر خصم (اشاعرہ) اس خطاب وضعی کو حکم مان بھی لے تب بھی وہ او الوضع کی قید کی ضرورت محسوس نہیں کرتا بلکہ وہ کہتا ہے کہ یہ حکم کی تعریف میں (بلا قید او الوضع) داخل ہے اس سے خارج نہیں ہے کیونکہ وہ خطاب تکلفی کی تعریف میں الاقتضاء کو اعم قرار دیتا ہے وہ خطاب تکلفی اور وضعی دونوں کو شامل ہو جائے گا لہذا تب بھی او الوضع کی قید لگانا ضروری نہیں ہے باقی رہی مصنف کی یہ وجہ کہ یہ دونوں متغایر المفہوم ہیں لہذا دونوں کو علیحدہ ذکر کرنا چاہیے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ دونوں مفہوم کے اعتبار سے متغایر ہیں کیونکہ حکم تکلفی عام اور حکم وضعی خاص ہے اور عام خاص آپس میں متغایر ہوتے ہیں۔ لیکن ان کے متغایر المفہوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان دونوں کو مستقلاً علیحدہ علیحدہ ذکر کیا جائے بلکہ یہ ایک دوسرے میں داخل ہو سکتے ہیں اس طرح کہ اقتضاء کو عام قرار دیا جائے وہ صریح اور ضمنی دونوں کو شامل ہو تو ان دونوں کا متغایر المفہوم ہونا ان کے داخل میں مضر نہیں ہے جس طرح عام خاص متغایر المفہوم ہیں لیکن خاص عام میں داخل

ہوتا ہے لہذا مصنف کا یہ قول کہ حق یہ ہے کہ او الوضع، کی قید کا اضافہ کیا جائے ناحق ہے۔ جواب! مصنف کے قول کا مقصد یہ ہے کہ اگرچہ خطاب تکلفی عام ہے خطاب وضعی کو بھی شامل ہے لیکن اولیٰ یہ ہے کہ خطاب وضعی کو مستقلاً ذکر کیا جائے کیونکہ دونوں مفہوم کے اعتبار سے متغایر ہیں، نیز (جواب دوم) مقصود مصنف خطاب تکلفی اور خطاب وضعی کے صرف مفہوم اور معنی کے تغایر کو بیان کرنا نہیں ہے بلکہ مصنف ان دونوں کے تباہ کو ثابت کرنا چاہتا ہے کہ یہ دونوں نوعان متباہان اور دو حقیقتان مختلفتان ہیں کیونکہ حکم وضعی کا لازم تعلق شئی بشی آخر ہے اور حکم تکلفی کا یہ لازم نہیں ہے بلکہ اس کو وجوب فعل یا تحریم فعل لازم ہے اور یہ دونوں لازم آپس میں متغایر اور متباہان ہیں اور تباہان اللوازم دلالت کرتا ہے تباہ ملزومات پر اس سے ثابت ہوا کہ خطاب تکلفی اور خطاب وضعی متباہان ہیں اور ایک متباہان کو دوسرے متباہان میں داخل کرنا درست نہیں تو شارح کا یہ کہنا فاسی ضروری مفہوم میہما غلط ہے کیونکہ ان میں تغایر مفہوم نہیں ہے بلکہ تباہان مفہوم ہے اور یہ کہنا بھی درست نہیں فکیف بتحد مفہوم العام والخاص کیونکہ ان میں عموم خصوص نہیں بلکہ نسبت تباہان ہے (کما عرفت انفا) علی ان المفہوم یہاں سے شارح مصنف پر تیسرا اشکال کر رہے ہیں کہ مصنف نے خطاب وضعی کا مفہوم بیان کیا ہے ہو تعلق شنی بشنی آخر اس میں تسامح (غلطی) ہے کیونکہ خطاب وضعی تعلق شنی بشنی آخر نہیں بلکہ خطاب وضعی کی تعریف ہے الخطاب بتعلق شنی بشنی آخر تو مصنف نے خطاب کا لفظ ترک کر دیا ہے اس میں تسامح ہے کیونکہ خطاب وضعی نفس تعلق کا نام نہیں ہے بلکہ تعلق کے متعلق جو کہ خطاب ہے کا نام ہے ففہم۔ جواب! شارح کا یہ اشکال غلط ہے کیونکہ مقصود مصنف یہاں خطاب وضعی اور حکم وضعی کی تعریف اور معنی مطابقی کو بیان کرنا نہیں ہے بلکہ مفہوم ومعنی التزامی کو بیان کرنا ہے تاکہ حکم تکلفی اور وضعی کا تباہان واضح ہو جائے اور معنی التزامی تعلق شنی بشنی آخر ہی ہے لہذا مصنف پر تسامح کا الزام غلط ہے۔ وبعضہم عرف ذکر فی بعض المختصرات غرض شارح تقاضا زانی اعتراض علی المصنف! اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا یہ قول کہ بعض اشاعرہ نے خطاب اللہ مطلق حکم کی تعریف کی ہے اور بعض نے اس کو حکم شرعی کی تعریف بنایا ہے درست نہیں ہے بلکہ تمام اشاعرہ کا اتفاق ہے کہ یہ حکم شرعی کی تعریف ہے مصنف کو غلط فہمی ہو گئی غلط فہمی اس وجہ سے ہوئی ہے کہ اشاعرہ کی بعض مختصرات (مثلاً مختصر ابن الحاجب) میں یہ عبارت مذکور ہے الحکم خطاب اللہ الخ اس میں الحکم مطلق ہے مقید بقید الشرعی نہیں ہے اور اشاعرہ کی بہت سی کتب میں تصریح ہے الحکم الشرعی خطاب اللہ تعالیٰ مصنف نے عبارات کے اختلاف کو دیکھ کر وہم کر لیا کہ اشاعرہ کا حکم کی تعریف میں اختلاف ہے بعض اشاعرہ خطاب اللہ کو مطلق حکم کی تعریف بناتے ہیں بعض حکم شرعی کی تعریف قرار دیتے ہیں حالانکہ یہ وہم غلط ہے کیونکہ جن بعض کتب میں الحکم مطلق ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد بھی حکم شرعی ہے اور الحکم پر الف لام عہد خارجی ہے تو تمام اشاعرہ متفق ہیں کہ خطاب اللہ حکم شرعی کی تعریف ہے اور مصنف کا قیل

وقیل کہنا غلط ہے۔ جواب! اعتراض تو ہم علی المصنف ساقط ہے کیونکہ پہلے بھی شرح، منہاج، کی عبارت نقل کر کے ثابت کیا گیا ہے کہ بعض اشاعرہ نے خطاب اللہ کو مطلق حکم کی تعریف قرار دیا ہے فلا اشکال علی المصنف۔ قال المصنف الخ غرض شارح توضیح متن ہے! مصنف نے یہ فرمایا تھا کہ اگر خطاب اللہ مطلق حکم کی تعریف ہو تو پھر الشرعیہ کا معنی مایتوقف علی الشرع ہوگا ماورد بہ الشرع نہیں ہوگا کیونکہ اگر الشرعیہ کا معنی ماورد بہ الشرعیہ ہو تو یہ قید بے فائدہ اور مکرر مفید اور مخرج نہیں بنے گی کیونکہ اس سے پہلے جو حکم کا لفظ ہے اس کا معنی خطاب اللہ ہے اور یہ بھی ماورد بہ الشرع کے قبیل سے ہے پھر اگر الشرعیہ کی تعریف بھی ماورد بہ الشرع کر دی جائے تو تکرار لازم آئے گا نیز اس سے وجوب ایمان وجوب تصدیق النبی بھی خارج نہیں ہونگے کیونکہ وہ بھی ماورد بہ الشرع کے قبیلہ میں سے ہیں اگر الشرعیہ کی تعریف مایتوقف علی الشرع کے ساتھ کی جائے تو یہ قید بے کار نہیں بلکہ باکار ہوگی ایک تو تکرار والا اشکال دفع ہو جائے گا نیز یہ قید مفید اور مخرج بنے گی اس سے وجوب ایمان وجوب تصدیق خارج ہو جائے گی کیونکہ وہ موقوف علی الشرع نہیں ہیں اور اگر خطاب اللہ الحکم الشرعی کی تعریف ہو تو پھر الشرعی کی تعریف ماورد بہ الشرع ہوگی (مایتوقف علی الشرع نہیں ہوگی) اس لئے کہ اگر الشرعی جو کہ محدود اور معرف ہے اس کی تعریف مایتوقف علی الشرع ہو تو محدود معرف خاص ہوگا اس سے وجوب ایمان وجوب تصدیق النبی خارج ہوں گے لیکن تعریف عام ہوگی کیونکہ حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے وہ عام ہے سب کو شامل ہے۔ وجوب ایمان وجوب تصدیق النبی کو بھی شامل ہے تو محدود سے عام ہو جائے گی خلاصہ ایں کہ اگر خطاب اللہ حکم شرعی کی تعریف ہو تو شرعی بمعنی ماورد بہ الشرع ہوگا مایتوقف علی الشرع نہیں ہوگا کیونکہ اگر مایتوقف علی الشرع ہو تو تعریف عام ہوگی یعنی خطاب اللہ تعالیٰ الخ وجوب ایمان وغیرہ سب کو شامل ہوگی لیکن معرف (حکم شرعی) خاص ہوگا لہذا دریں صورت معرف (الشرعی) کا معنی ماورد بہ الشرع ہوگا۔ قوله فالحکم علی هذا ای علی تقدیر ان یکون! سے شارح تفتازانی هذا کا مشار الیہ بتلا ہے ہیں کہ هذا کا مشار الیہ ہے جب خطاب اللہ حکم شرعی کی تعریف ہو تو پھر اس تعریف میں مطلق حکم کی تعریف خطاب اللہ نہیں ہوگی بلکہ اسناد امر الی آخر ہوگی کیونکہ اگر مطلق حکم کی تعریف بھی خطاب اللہ ہو اور حکم شرعی کی تعریف بھی خطاب اللہ ہو تو پھر فقہ کی تعریف میں الشرعیہ کی قید لغو ہو جائے گی اس لئے کہ جب حکم کا معنی بھی خطاب اللہ ہے یہ بھی ماورد بہ الشرع کے قبیل سے ہے اور آگے الشرعیہ کی تعریف بھی ماورد بہ الشرع ہوگی کیونکہ جب خطاب اللہ حکم شرعی کی تعریف ہو تو پھر الشرعیہ کا معنی ماورد بہ الشرع ہوتا ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ الشرعیہ کی قید میں تکرار لازم آئے گا تکرار سے احتراز کرنے کیلئے حکم کا معنی اسناد امر الی آخر کیا جائے گا۔ فان قیل فیدخل الخ غرض اشکال وجواب! اشکال یہ ہے کہ اگر شرعی کا معنی ماورد بہ الشرع ہو تو وجوب ایمان وغیرہ بھی الاحکام الشرعیہ میں داخل ہو جائیں گے

حالانکہ وہ فقہ سے خارج ہیں اس صورت میں ان کا فقہ میں داخل ہونا لازم آئے گا۔ جواب! اس کا جواب دیا کہ اس صورت میں وجوب ایمان وغیرہ، العملیہ کی قید سے خارج ہو جائیں گے لہذا ان کا الاحکام الشرعیہ میں داخل ہونا تو لازم آئے گا لیکن فقہ کی تعریف میں داخل ہونا لازم نہیں آئے گا۔ **قوله والفقهاء یطلقونه یرید ان الخ** غرض شارح توضیح متن ہے! کہ فقہاء کی اصطلاح میں حکم کا حقیقی معنی ماثبت بالخطاب ہوگا یعنی وجوب ندب وغیرہ کیونکہ ان کے ہاں یہی معنی مشہور و معروف ہے لیکن لفظ کے اعتبار سے یہ معنی مجازی ہوگا من قبیل اطلاق المصدر (ای الحکم) علی المفعول (ای الخ م بہ)، کیونکہ لغت میں تو حکم معنی مصدری ہے۔

﴿متن تنقیح مع التوضیح﴾

یرد علیہ ای علی تعریف الحکم وهو خطاب اللہ الخ یہاں سے مصنف اشاعرہ پر چند اشکالات کر رہے ہیں جنہوں نے حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی ہے۔ الاعتراض الاول، حاصل اعتراض یہ ہے کہ یہاں پر اس حکم کی تعریف کرنا مقصود ہے جو مصطلح اور مروج بین الفقہاء ہے کیونکہ لفظ الحکم تعریف فقہ میں ماخوذ و مذکور ہے تو اس کی تعریف بھی فقہاء والی ہونی چاہئے اور حکم مصطلح بین الفقہاء کی تعریف ماثبت بالخطاب ہے نہ کہ خطاب اللہ تو حکم مصطلح بین الفقہاء کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کرنا یہ تعریف الباین بالباین ہے کیونکہ معرف حکم اصطلاحی (ماثبت بالخطاب) صفت فعل مکلف ہے اور تعریف خطاب اللہ یہ صفت اللہ ہے ان دونوں کے درمیان تباہی ہے لہذا یہ تعریف باطل ہے۔ **وایضا یرج عنہ ما یتعلق بافعال الصبی الخ** الاعتراض الثانی! اشکال ثانی یہ ہے کہ حکم کی تعریف جامع لجميع الافراد نہیں ہے کیونکہ اس سے وہ خطابات و احکامات جو صبی کے فعل کے ساتھ تعلق پکڑتے ہیں خارج ہو جائیں گے مثلاً اگر صبی بیع والا فعل کرے تو اس کے ساتھ یہ حکم تعلق پکڑتا ہے کہ وہ جائز ہے اسی طرح اگر صبی فعل اسلام کرتا ہے تو اس کے ساتھ یہ حکم تعلق پکڑتا ہے کہ اس کا اسلام لے آنا صحیح ہے اسی طرح صبی کے فعل صلوٰۃ کے ساتھ بھی حکم متعلق ہوتا ہے ایک یہ حکم کہ وہ صلوٰۃ صحیح ہے دوسرا حکم کہ وہ مندوب ہے ونحو ذالک مثلاً صبی کا ہبہ کو قبول کرنا اور نکاح کا صحیح ہونا صوم کا مندوب ہونا حج کا مندوب ہونا طلاق صبی کا باطل ہونا یہ سب احکام شرعیہ میں ان کو حکم شرعی کہا جاتا ہے لیکن حکم شرعی کی تعریف ان پر صادق نہیں آرہی کیونکہ حکم شرعی کی تعریف میں افعال مکلفین کی قید ہے اور صبی مکلف نہیں ہے لہذا جو حکم فعل صبی کے ساتھ متعلق ہیں وہ افعال مکلفین کے ساتھ متعلق نہ ہوئے اس لیے ان پر تعریف حکم سچی نہیں آئے گی تو وہ احکام شرعیہ خارج ہو جائیں گے حالانکہ ان کو بھی حکم کہا جاتا ہے تو تعریف جامع نہیں ہوگی۔ فان قیل هو حکم باعتبار تعلقہ بفعل ولیہ بعض حضرات نے اس اشکال کا یہ جواب دیا

ہے تعریف حکم جامع ہے کیونکہ بادی النظر میں جو احکام صبی کے فعل کے ساتھ متعلق ہیں حقیقت میں وہ احکام اس کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ اس کے ولی کے فعل کے ساتھ متعلق ہیں تو ان کو حکم اس اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ وہ فعل ولی کے ساتھ تعلق پکڑتے ہیں اس لحاظ سے ان کو حکم شرعی نہیں کہا جاتا کہ وہ افعال صبی کے ساتھ متعلق ہیں اور ولی چونکہ مکلفین میں سے ہے لہذا یہ تمام احکام شرعیہ المتعلق بافعال المكلفین میں داخل ہو جائیں گے اور تعریف حکم جامع ہو جائے گی۔ قلنا هذا الخ سے مصنف اس جواب کو رد کر رہے ہیں کہ یہ کہنا کہ یہ تمام احکام صبی کے فعل کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ اس کے ولی کے فعل کے ساتھ متعلق ہیں باطل ہے دو وجہ سے (۱) بعض افعال صبی ایسے ہیں کہ ان میں ولی کے فعل کا کوئی دخل ہی نہیں ہے تو ان افعال کے ساتھ جو حکم تعلق پکڑے گا یقیناً وہ فعل صبی کے ساتھ متعلق ہوگا مثلاً صبی کا اسلام لانا ایسا فعل ہے کہ اس میں ولی کا کوئی دخل نہیں ہے اب اس پر صحۃ والا حکم لگے گا تو یہ حکم براہ راست متعلق بفعل الصبی ہے اس طرح صبی کا نماز پڑھنا ایسا فعل ہے کہ اس میں فعل ولی کا کوئی دخل نہیں ہے اب اس پر دو حکم مرتب ہوئے (۱) کہ یہ نماز صحیح ہے (۲) دوم یہ کہ نماز مندوب ہے یہ دونوں حکم براہ راست فعل صبی کے ساتھ متعلق ہیں نہ کہ فعل ولی کے ساتھ کیونکہ یہاں ولی کا کوئی فعل ہے ہی نہیں (۲) بعض افعال صبی ایسے ہیں کہ ان میں ولی کے فعل کو بھی دخل ہوتا ہے مثلاً معاملات، بیع، وشراء، نکاح، جنایات وغیرہ ان افعال میں دو حکم ہوتے ہیں ایک کا تعلق خود فعل صبی کے ساتھ ہوتا ہے دوسرے کا تعلق فعل ولی کے ساتھ ہوتا ہے وہ دو حکم یہ ہیں (۱) نفس وجوب جسے مصنف تعلق حق بذمۃ صبی وبمال صبی سے تعبیر فرما رہے ہیں یہ ایک مستقل حکم شرعی ہے اور اس کا تعلق براہ راست فعل صبی کے ساتھ ہے کیونکہ جب فعل جنایت اسی سے صادر ہوا ہے تو نفس وجوب اور تعلق حق بمالہ والا حکم بھی اسی کی طرف متوجہ ہوگا (۲) دوسرا حکم اداء وجوب واداء حق ہے (من مال الصبی) یہ ایک مستقل حکم شرعی ہے جو پہلے حکم شرعی کا نتیجہ اور اس پر مرتب ہے اسکا عین نہیں ہے یہ حکم ولی کے ساتھ متعلق ہے کیونکہ اداء حق اسی کے ذمہ ہوتا ہے خلاصہ اینکه یہاں دو حکم ہیں ایک کا تعلق خود صبی کے ساتھ ہے اور دوسرے کا تعلق ولی کے ساتھ لہذا ثابت ہوا کہ بعض احکام شرعیہ کا تعلق صرف اور صرف فعل صبی کے ساتھ ہوتا ہے، مثلاً صحۃ اسلام صحۃ صلوٰۃ، اور بعض احکام شرعیہ کا تعلق صبی کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور ولی کے ساتھ بھی (مثلاً معاملات وغیرہ) تو ان حضرات کا یہ قول کہ تمام احکام شرعیہ جو افعال صبی کے ساتھ متعلق ہیں درحقیقت اس کے ولی کے افعال کے ساتھ متعلق ہیں غلط ثابت ہوا تو اشکال بحال رہا کہ تعریف حکم جامع نہیں ہے ان احکام پر صادق نہیں آتی جو متعلق بافعال الصبی ہیں لہذا جواب باصواب یہ ہے کہ تعریف حکم میں تھوڑا سا تغیر کر دیا جائے افعال المكلفین کی جگہ افعال العباد کہا جائے تو عدم جامعیت والا اشکال دفع ہو جائے گا کیونکہ لفظ العباد مکلف و صبی سب کو شامل ہے۔ ویخرج منه ما ثبت بالقیاس الخ الاعتراض الثالث! اشکال ثالث کا خلاصہ یہ ہے کہ تعریف جامع نہیں ہے اس سے وہ حکم خارج ہو رہا ہے جو قیاس کے

ساتھ ثابت ہوتا ہے کیونکہ وہ خطاب اللہ سے ثابت نہیں ہوا بلکہ قیاس سے ثابت ہوا ہے حالانکہ حکم وہ ہے جو خطاب اللہ سے ثابت ہو تو تعریف جامع نہ رہی مصنف نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ تعریف جامع ہے وہ حکم جو قیاس سے ثابت ہوتا ہے درحقیقت وہ خطاب اللہ ہی سے ثابت ہوتا ہے قیاس تو صرف اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ جس خطاب اللہ سے مقیس علیہ میں حکم ثابت ہو رہا تھا اسی خطاب اللہ سے مقیس میں بھی حکم ثابت ہو رہا ہے تو درحقیقت حکم خطاب سے ہی ثابت ہوتا ہے لیکن مقیس میں چونکہ خطاب مخفی تھا قیاس نے آکر اس کو ظاہر کر دیا تو قیاس ثبوت حکم نہیں ہے بلکہ صرف مظہر حکم ہے لہذا تعریف جامع ہے حکم ثابت بالقیاس پر بھی صادق آرہی ہے۔ الا ان یقال درمیان میں مصنف نے الا ان یقال کی ترکیب بیان کی ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ الاستثنائیہ ہے ان مصدر یہ ہے یہ یقال پر داخل ہے تو یقال مصدر قول کی تاویل میں ہو جائے گا پھر مصدر کبھی ظرف اور وقت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے اتيك طلوع الشمس ای وقت طلوع الشمس یہاں بھی ان یقال مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنی میں ہے اور الا ان یقال میں استثناء مفرغ ہے مستثنی مفرغ وہ ہوتا ہے جس کا مستثنی منہ محذوف ہو حاصل عبارت یہ ہوگا۔ ویخرج منه ما ثبت بالقیاس فی جمیع الاوقات الا وقت قوله فی جواب الاشکال یعنی ما ثبت بالقیاس (وہ حکم جو قیاس سے ثابت ہو) تمام اوقات میں تعریف حکم سے خارج ہوگا مگر اس وقت خارج نہیں ہوگا جب اشکال کے جواب میں وہ کہا جائے جو اوپر کہا گیا ہے، وایضاً یخرج منه نحو آمنو وفاعتبروا الخ الاعتراض الرابع! تعریف حکم جامع نہیں ہے آمنو اور فاعتبروا پر صادق نہیں آرہی ہے کیونکہ تعریف حکم میں بافعال مکلفین مذکور ہے اور افعال سے بظاہر افعال جوارح یعنی ظاہری اعضاء کے افعال مراد ہیں اور ایمان تصدیق قلبی کو کہا جاتا ہے تو وجوب الایمان یعنی تصدیق والا حکم افعال جوارح کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ فعل قلب سے متعلق ہے اسی طرح فاعتبروا میں وجوب اعتبار (اعتبار سے قیاس مراد ہے) والا حکم فعل جوارح کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ فعل قلب سے متعلق ہے تو وجوب تصدیق، وجوب قیاس حکم شرعی ہیں لیکن حکم کی تعریف ان پر صادق نہیں آرہی ہے۔ ویقع التکرار الخ الاعتراض الخامس! پانچواں اشکال یہ ہے کہ اگر حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی جائے تو تعریف فقہ میں العملیہ کی قید میں تکرار لازم آئے گا کیونکہ فقہ کی تعریف یہ ہے ہو العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ الخ اور حکم کی تعریف کی گئی ہے خطاب اللہ تعالیٰ المحقق بافعال المكلفین تو فقہ کی تعریف کا حاصل یہ نکلا ہو العلم بخطابات الله (الاحکام کی جگہ خطاب) المتعلقة بافعال المكلفین الشرعیۃ العملیۃ، تو افعال مکلفین سے اعمال مراد ہیں آگے العملیہ کی قید سے بھی اعمال مراد ہیں لہذا العملیہ کی قید میں تکرار لازم آئے گا الا ان یقال سے دونوں اعتراضوں کا جواب دے رہے ہیں حاصل جواب یہ ہے کہ حکم کی تعریف میں، جو افعال، کا لفظ ہے اس میں تعیم ہے یہ افعال جوارح اور افعال قلوب دونوں کو

شامل ہے اور آگے العملية کی قید سے صرف افعال جوارح مراد ہیں اس سے افعال قلب خارج ہو جائیں گے لہذا العملية کی قید میں تکرار لازم نہیں آ رہا پانچواں اشکال دفع ہو گیا۔ اور اسی سے اعتراض رابع کا جواب بھی ہو گیا کہ، افعال مکلفین، میں تعیم ہے خواہ افعال جوارح ہوں خواہ افعال قلب تو امنوا اور فاعتبروا بھی حکم میں داخل ہو جائیں گے اور تعریف جامع ہو جائے گی۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله یر' علیہ اشارۃ الی اعتراضات علی تعریف الحکم مع الجواب عن البعض الخ
 غرض شارح تو ضیح متن! اشار فرماتے ہیں کہ یر' علیہ سے مصنف چند اعتراضات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو تعریف حکم پر وارد ہوتے ہیں پھر اعتراضات میں سے بعض کے جوابات دے رہے ہیں اور بعض کے نہیں دے رہے الاول! سے اعتراض اول کی تشریح کر رہے ہیں اعتراض اول کا حاصل یہ ہے کہ یہاں حکم کی تعریف سے مقصود وہ تعریف ہے جو مصطلح بین الفقہاء ہے اور وہ ما ثبت بالخطاب ہے (وجوب حرمت ندب وغیرہ) یہ فعل مکلف کی صفات میں سے ہے اور نفس خطاب اللہ حکم کی تعریف اصطلاحی نہیں ہے جو یہاں ذکر کی گئی ہے کیونکہ نفس خطاب تو من صفات اللہ ہے تو یہ تعریف المباین بالمباین ہے معارف حکم اصطلاحی ہے جو فعل مکلف کی صفت ہے اور تعریف نفس خطاب اللہ ہے جو کہ صفة اللہ ہے (یہ اعتراض کتب شافعیہ میں بھی مذکور ہے) واجیب عنه بوجہ شارح تفتازانی اس اعتراض کے تین جواب ذکر کر رہے ہیں الجواب الاول پہلے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح فقہاء حکم (معرف) کو مصدر مبنی للمفعول بنا کر محکوم بہ اور ما حکم بہ کی تاویل میں کرتے تھے اسی طرح خطاب اللہ کو بھی مصدر مبنی للمفعول بنا کر ماخطوب بہ کے معنی میں کرتے ہیں اور ماخطوب بہ سے وجوب حرمت وغیرہ مراد ہیں لہذا حکم خطاب اللہ کا حاصل یہ نکلے گا الحکم ماخطوب بہ تو جس طرح معرف الحکم ما حکم بہ کے معنی میں ہو کر فعل مکلف کی صفت ہے اسی طرح تعریف خطاب اللہ بھی ماخطوب بہ کے معنی میں ہو کر فعل مکلف (وجوب ندب وغیرہ) کی صفت بنے گی تو تعریف المباین بالمباین والا اشکال ختم ہو جائے گا اور خطاب اللہ کو ماخطوب بہ کے معنی میں کرنے پر قرینہ عقلیہ بھی موجود ہے وہ یہ ہے کہ یہاں حکم اصطلاحی بین الفقہاء کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے اور حکم اصطلاحی سے مراد وجوب ندب وغیرہ ہیں اب اگر خطاب اللہ سے نفس خطاب مراد لیا جائے تو مقصد یہ ہوگا کہ وجوب ندب حرمت نفس خطاب اللہ ہیں حالانکہ یہ غلط ہے لہذا خطاب اللہ کو مجازاً ماخطوب بہ کے معنی میں کیا جائے گا۔ الثانی ان الحکم هو الایجاب والتحریم خلاصہ جواب ثانی یہ ہے کہ فقہاء کے ہاں حکم مصطلح وجوب حرمت وغیرہ نہیں ہے بلکہ حقیقتاً حکم

ایجاب اور تحریم کو کہا جاتا ہے اور ایجاب و تحریم یہ بھی من صفات اللہ ہیں جس طرح خطاب اللہ من صفات اللہ ہے تو معرف اور تعریف دونوں من قبیل صفات اللہ ہوئے لہذا تعریف صحیح ہوگی بعض فقہاء کا وجوب اور ندب کو حکم کہنا مجاز اور تسامح ہے حقیقتاً حکم ایجاب اور تحریم کا نام ہے لہذا حکم اصطلاحی کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ صحیح ہے۔ **الثالث ان الحكم نفس خطاب الله الخ** جواب ثالث کا حاصل یہ ہے کہ حکم حقیقتاً نفس خطاب اللہ کا نام ہے وجوب حرمت ندب وغیرہ کا نام نہیں ہے لہذا خطاب اللہ کو ماسخوطب بہ کی تاویل میں کر کے فعل مکلف کی صفت بنانے کی ضرورت نہیں ہے شارح تفتازانی دلیل بیان کر رہے ہیں اس بات پر کہ حقیقتاً حکم نفس خطاب اللہ کا نام ہے وہ یہ ہے کہ حکم نام ہے نفس خطاب اللہ کا اور نفس خطاب اللہ نام ہے ایجاب اللہ کا اور ایجاب نام ہے بعینہ قول، افعّل، کا تو حاصل یہ نکلا کہ حکم نفس اور عین قول، افعّل، کا نام ہے اور، قول افعّل، فعل مکلف کی حقیقتاً صفت نہیں بن سکتا تاکہ یہ کہا جائے کہ حکم حقیقتاً فعل مکلف کی صفت ہے کیونکہ قول افعّل قدیم ہے موجود فی الازل والابد ہے اور فعل مکلف اس وقت معدوم تھا اور امر موجود، (قول افعّل)، امر معدوم (فعل مکلف) کیلئے صفت حقیقی نہیں بن سکتا لہذا ثابت ہوا کہ حکم حقیقتاً نفس خطاب اللہ کا نام ہے پھر اس نفس خطاب میں دو اعتبار یادو طرفیں یادو حیثیتیں ہیں اگر اسی خطاب کی نسبت حاکم کی طرف ہو تو اسے ایجاب کہا جاتا ہے اور اگر اسی خطاب کی نسبت الی مافیہ الحکم (فعل مکلف) ہو تو اس کو وجوب اور حرمت وغیرہ کہا جاتا ہے معلوم ہوا درحقیقت حکم نفس خطاب کو کہا جاتا ہے پھر یہی خطاب من حیث انہ نسب الی الحاکم ایجاب ہے اور من حیث انہ نسب الی المکلف وجوب ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایجاب (جو کہ صفت اللہ ہے) اور وجوب (جو کہ صفت المکلف ہے) میں تغایر صرف اعتباری ہے ذاتی نہیں ذات کے اعتبار سے دونوں شئی واحد ہیں نفس خطاب اللہ وہی ایجاب ہے وہی وجوب ہے جب دونوں میں کوئی تغایر ذاتی نہیں ہے تو حکم اصطلاحی کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کرنا یہ تعریف المتباین بالمعین نہیں ہوگی بلکہ حکم کی تعریف خطاب اللہ سے کرنا ایسا ہی ہوگا جیسے اس کی تعریف ماخوذ بالخطاب وجوب حرمت وغیرہ سے کی جا رہی ہو کیونکہ دونوں شئی واحد ہیں اسی پر دلیل قائم کرتے ہوئے کہ ایجاب اور وجوب ذاتاً متحد ہیں شارح فرماتے ہیں کہ اصولیین کبھی یہ کہتے ہیں کہ حکم کی اقسام وجوب حرمت وغیرہ ہیں کبھی، ایجاب و تحریم، کبھی کہتے ہیں حکم کی اقسام وجوب اور تحریم ہیں جس طرح کہ اصول ابن الحاجب میں ہے ان کی اس تقسیم سے اندازہ کر لیجئے کہ ایجاب اور وجوب میں کوئی تغایر ذاتی نہیں ہے دونوں متحد بالذات ہیں۔ وضاحت عبارت اولیس للفعل منه صفة حقيقة فعل سے فعل مکلف مراد ہے منہ کی ضمیر راجع ہے، قول افعّل، کی طرف مقصد عبارت یہ ہے کہ فعل مکلف کیلئے قول افعّل سے کوئی حقیقتاً صفت ثابت نہیں ہے۔ فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم، قول سے فعل مراد ہے متعلق (فتح اللام) ہے اس سے فعل مکلف مراد ہے متعلق کی ضمیر راجع

بسوئے قول الفعل ہے اسی طرح منہ اور تعلقہ کی ضمیر بھی راجع بسوئے قول الفعل ہے مقصد یہ ہوگا کہ بیشک قول الفعل نہیں ہے اس قول الفعل کے متعلق (فعل مکلف) کیلئے اس قول الفعل سے کوئی صفۃ حقیقیہ بوجہ تعلق پکڑنے اس قول الفعل کے معدوم کے ساتھ (وہ معدوم چیز فعل مکلف ہے) واللہ اعلم بالصواب۔ **الثانی** انہ غیر منعکس الخ اعتراض ثانی! یہ ہے کہ فعل مکلف کی تعریف غیر منعکس و جامع کجیج الافراد نہیں ہے کیونکہ افعال مکلفین کی قید کی وجہ سے اس سے وہ احکام خارج ہو گئے جو افعال صبی کے ساتھ متعلق ہیں حالانکہ ان کو حکم کہا جاتا ہے۔ مصنف نے اس کا یہ جواب دیا تھا کہ تعریف میں افعال مکلفین کی بجائے افعال العباد، اولیٰ ہے کیونکہ عباد مکلف و صبی دونوں کو شامل ہے لہذا تعریف جامع ہو جائے گی۔ **وقد اُجیب عن ذالک فی کتبہم الخ** شارح تفتازانی فرماتے ہیں کہ کتبہم شوافع میں اس اعتراض کا اور جواب دیا گیا ہے وہ یہ کہ تعریف حکم جامع ہے افعال مکلفین کی جبکہ العباد کا لفظ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ کوئی حکم ایسا ہے ہی نہیں جو فعل صبی کے ساتھ متعلق ہو اور جو احکام بظاہر فعل صبی کے ساتھ متعلق ہیں وہ درحقیقت فعل ولی کے ساتھ متعلق ہیں مثلاً مال صبی سے حق کو اداء کرنا ولی پر واجب ہے تو وجوب اداء والا حکم متعلق بفعل الولی ہوا نہ کہ بفعل الصبی جب یہ تمام احکام ولی سے متعلق ہیں اور ولی مکلفین میں سے ہے لہذا یہ افعال مکلفین میں داخل ہو جائیں گے اور تعریف جامع ہوگی۔ **وردہ المصنف** مصنف نے شوافع کے اس جواب کو رد کر دیا تھا شارح تفتازانی اس رد کی تشریح کر رہے ہیں مصنف نے شوافع کے اس جواب کو کہ فعل صبی کے ساتھ کوئی حکم تعلق نہیں پکڑتا دو وجہ سے رد کر دیا اولاً اس وجہ سے کہ شوافع کا یہ جواب جواز بیع، صدقہ اسلام صبی، صدقہ صلوة، صدقہ صوم کون صلوتہ مندوبہ میں نہیں چل سکتا کیونکہ ان تمام میں حکم براہ راست فعل صبی کے ساتھ متعلق ہے ولی کا فعل یہاں سرے سے ہے ہی نہیں لہذا یہ جواب کہ تمام احکام فعل ولی کے ساتھ متعلق ہیں کیسے صحیح ہو سکتا ہے و ثانیاً دوسرا اس وجہ سے رد کیا کہ حق کا تعلق پکڑنا مال صبی کے ساتھ اور ذمہ صبی کے ساتھ یہ مستقل حکم شرعی ہے اور ولی کا اس حق کو اداء کرنا یہ علیحدہ حکم شرعی ہے جو اولیٰ پر مترتب ہے اس کا عین نہیں ہے تو یہاں بھی حکم کا تعلق فعل صبی کے ساتھ ہو رہا ہے وہ ہے تعلق حق بمال الصبی و بذمہ تو یہ کہنا کہ فعل صبی کے ساتھ کوئی حکم متعلق ہوتا ہی نہیں فعل ولی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے (کما قال الشوافع) صحیح نہیں ہے **ولا یتأتی هذا السؤال الخ** یہاں سے شارح تفتازانی رد مصنف کی تردید اور جواب شوافع کی تائید کر رہے ہیں **ولا یتأتی** سے مصنف پر پہلا اشکال کر رہے ہیں کہ جو اشاعرہ حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کرتے ہیں ان پر تعریف کے جامع نہ ہونے کا (فعل صبی کے ساتھ) اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا کیونکہ انہوں نے تصریح کر دی ہے کہ فعل صبی کے ساتھ کوئی بھی حکم متعلق نہیں ہے سوائے ایک حکم کے وہ ہے وجوب اداء حق مال صبی سے اور یہ وجوب اداء حق والا حکم بھی درحقیقت ولی کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ صبی کے ساتھ کیونکہ ولی ہی اداء حق کرتا ہے تو اشاعرہ کی تصریح کے

مطابق کوئی بھی حکم صبی کے ساتھ متعلق نہیں ہے لہذا تعریف حکم جامع ہے افعال مکلفین کی جگہ افعال العباد کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جواب: شارح تفتازانی کے اس اعتراض کی کوئی حقیقت نہیں ہے بلکہ حق وہی ہے جو علامہ صدر الشریعہ نے فرمایا ہے کیونکہ اداء حق من مال الصبی کا وجوب یہ فرع ہے نفس وجوب حق کی فی مال الصبی و فی ذمتہ الصبی جب تک مال صبی میں نفس وجوب یعنی صبی کے ذمہ مال واجب نہیں ہوگا تو اداء کا وجوب کیسے ثابت ہوگا تو اس سے ثابت ہوا کہ نفس وجوب اولیٰ صبی پر ہوگا اسی طرح اداء بھی اولیٰ صبی پر واجب ہوگی البتہ شریعت نے ولی کو نائب فی الاداء قرار دیا ہے کہ نیابت ادا وہی کرے گا اس لئے اولیٰ اور اصالۃ خطاب کا تعلق فعل صبی سے ہوگا تو یہ کہنا کہ فعل صبی کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہے خلاف حقیقت ہے۔ ثم لایغنی سے شارح تفتازانی دوسرا اعتراض کر رہے ہیں کہ آپ نے یہ فرمایا کہ اگر افعال العباد کہا جائے تو احکام متعلقہ بافعال صبی بھی داخل فی التعریف ہو جائیں گے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر افعال مکلفین کی بجائے افعال العباد کہا جائے تب بھی تعلق حق مال صبی یا ذمہ صبی کے ساتھ تعریف حکم میں داخل نہیں ہے کیونکہ حکم تو وہ ہے جو افعال مکلفین کے ساتھ متعلق ہو مال صبی کے ساتھ حق کا تعلق یہ کوئی فعل صبی یا فعل عبد تو نہیں ہے لہذا تعلق الحق بمال الصبی افعال کی قید سے خارج ہو گیا تو افعال مکلفین کی جگہ افعال العباد کہنے سے بھی کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا جواب! شارح کی اس تردید کا جواب یہ ہے کہ آپ کا تعلق حق بمال صبی کو فعل صبی تسلیم نہ کرنا زیادتی ہے کیونکہ تعلق حق بمال صبی کا مقصد یہ ہوگا کہ شریعت کی طرف سے حکم ہوگا اپنے مال سے اتنی مقدار اداء کرو تو گویا حاصل وہی وجوب اداء نکلے گا تو حکم متعلق ہوا بفعل صبی (یعنی وجوب اداء) یہی تو حکم شرعی ہے لہذا اس کو افعال صبی سے شمار نہ کرنا شارح کی زیادتی ہے البتہ مکلفین کی قید اس کو تعریف میں داخل نہیں ہونے دیتی اس لیے مکلفین کی جگہ العباد کا لفظ ہونا چاہئے۔ وبان الصحة والفساد لیسا من احکام الشرعیۃ سے شارح تفتازانی مصنف پر تیسرا اعتراض کر رہے ہیں کہ اگر افعال مکلفین کی بجائے افعال العباد کہا جائے تب بھی صبی کے یہ افعال صحت بیع صحت اسلام، صحت صلوٰۃ، وغیرہ حکم کی تعریف میں داخل نہیں ہونگے کیونکہ یہ سرے سے حکم شرعی ہی نہیں ہے بلکہ صحت اور فساد حکم عقلی ہیں کیونکہ اگر وہ کام جو مکلف نے کیا ہے شرع کے موافق ہے تو اس پر صحت والا حکم لگے گا اگر شرع کے مخالف ہے تو اس پر فساد والا حکم جاری ہوگا اور کسی فعل کا شریعت کے موافق یا مخالف ہونا مدرک بالعقل ہوتا ہے لہذا صحت اور فساد احکام عقلیہ میں سے ہوئے نہ کہ احکام شرعیہ سے تو جب صحت اسلام، صحت صلوٰۃ، احکام شرعیہ میں ہی داخل نہیں۔ بعنوان دیگر معرف میں ہی داخل نہیں تو پھر تعریف افعال العباد میں کس طرح داخل ہوگی لہذا افعال العباد کہنے سے بھی کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا اور صحت بیع و صحت اسلام احکام عقلیہ اور مدرک بالعقل ہونے کی وجہ سے تعریف سے خارج رہیں گے جس طرح کہ مصلیٰ ہونا، اور تارک صلوٰۃ ہونا، مدرک بالعقل ہوتا ہے اور جواز بیع کا معنی بھی صحت بیع ہے لہذا یہ بھی ایک حکم عقلی ہے نہ کہ شرعی۔ جواب

! شارح تفتازانی کا یہ قول کہ صحت اور فساد احکام عقلیہ میں سے ہے غلط ہے کیونکہ صائبی بہ کا موافق شرع ہونا یا مخالف شرع ہونا یہ بھی تو بعد ورود الشرع ہوگا بشریعت پر موقوف ہوگا تو یہ بھی حکم شرعی ہے نہ کہ عقلی نیز صیحا اور فساد کی جو تعریف شارح نے ذکر کی ہے یہ متکلمین کے مذہب کے مطابق ہے نہ کہ مذہب فقہاء کے مطابق حالانکہ یہاں مذہب فقہاء والا مفہوم بیان کرنا چاہئے تھا مذہب فقہاء کے مطابق صیحا الفعل کی تعریف ہے۔ کونہ مسقطا للقضاء والفساد خلافہ وهذا امر شرعی بلا شبہ۔ کیونکہ مسقط قضاء ہونا یا نہ ہونا شرعی پر موقوف ہے۔ ومعنی کون صلوتہ مندوبۃ الخ شارح چوتھا اعتراض کر رہے ہیں کہ مصنف کا یہ کہنا کہ صلوٰۃ کا مندوب ہونا ایسا حکم ہے جو متعلق بفعل صبی ہے درست نہیں ہے کیونکہ صبی کی نماز کے مندوب ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ولی کو منجانب الشارع حکم ہے کہ وہ بچے کو نماز کی ترغیب اور تحریض کرے اس کو نماز کا حکم کرے جیسا کہ حدیث شریف میں ہے، مروہم بالصلوۃ وهم ابناء سبع تو یہ حکم بھی متعلق بالولی ہے نہ کہ بالصبی۔ جواب گذشتہ اعتراضات کی طرح شارح کا یہ اشکال بھی ریک و ضعیف ہے کیونکہ صلوٰۃ صبی کے مندوب ہونے کا مطلب بالکل واضح ہے انہ یشاب علیہ، یعنی وہ مستحق ثواب ہے یہی وجہ ہے حضرت علیؑ اپنے اسلام فی حالۃ الصبیان پر فخر کرتے تھے اور فرماتے سبقتکم الی الاسلام طرہا حالانکہ ان کو کسی نے اسلام کی تحریض نہیں کی تھی نیز ایک عورت نے رسول اللہ سے اپنے بچے کے بارے میں سوال کیا اَلْهَذَا حَجٌّ؟ آپ نے فرمایا انعم و لک اجر اس سے بھی ثابت ہوا نفل عبادت میں بچے کو ثواب ہوتا ہے لہذا یہ حکم تو متعلق بفعل الصبی ہے باقی ولی کی تحریض و ترغیب وہ اور حکم ہے نیز شارح تفتازانی صاحب ایسے بچے کے بارے میں کیا حکم فرمائینگے جس کا کوئی ولی نہیں ہے اور نہ ہی اس کو کسی نے نماز کی ترغیب دی ہے بلکہ وہ صرف لوگوں کو دیکھ کر نماز پڑھتا ہے اب ندب والا حکم تو صرف فعل صبی کے متعلق ہے ولی کی تحریض و ترغیب تو کجا ولی کا وجود ہی نہیں ہے اس کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے خلاصہ اینکه شارح تفتازانی کے یہ تمام اعتراضات مبنی بر تحسف اور باعث تا کسف ہیں فند بر۔ الثالث ان التعریف غیر متناول الخ اعتراض ثالث! کی تشریح کرتے ہوئے شارح تفتازانی کہتے ہیں کہ تیسرا اعتراض یہ تھا کہ حکم کی تعریف جامع نہیں اس حکم پر صادق نہیں آتی جو قیاس سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ حکم کی تعریف میں خطاب اللہ کی قید ہے اور قیاس والا حکم خطاب اللہ سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ قیاس سے ثابت ہوتا ہے۔ جواب: اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جو حکم قیاس سے ثابت ہوتا ہے درحقیقت وہ بھی خطاب اللہ سے ثابت ہوتا ہے البتہ وہ حکم مخفی ہوتا ہے قیاس صرف اس کو ظاہر کرتا ہے تو ثابت ہوا کہ قیاس میں بھی خطاب اللہ ہوتا ہے حکم اسی سے ثابت ہوتا ہے قیاس صرف مظہر بنتا ہے نہ کہ ثابت۔ ولا یغنی علیک ان السؤال شارح مصنف پر اعتراض کر رہے ہیں کہ اعتراض ثالث کو ماثبت بالقیاس کے ساتھ خاص کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ اشکال جس طرح ماثبت بالقیاس پر وارد ہے ماثبت بالسنتہ ماثبت بالاجماع پر

بھی ہوتا ہے کیونکہ جو حکم سنت سے ثابت ہے وہ خطاب اللہ سے ثابت نہیں ہے بلکہ خطاب الرسول سے ثابت ہے اسی طرح جو حکم الاجماع سے ثابت ہے وہ بھی خطاب اللہ سے ثابت نہیں لہذا تخصیص ماثبت بالقیاس صحیح نہیں جواب! سے جواب دیا کہ یہاں بھی درحقیقت حکم خطاب اللہ سے ثابت ہے سنت اور اجماع اس حکم اور خطاب کیلئے صرف کاشف اور معرف بننے ہیں اور یہ بتلاتے ہیں یہاں بھی خطاب موجود ہے اور سنہ اور اجماع کے ادلہ للاحکام ہونے کا بھی یہی مطلب ہے کہ وہ کاشف اور معرف للاحکام ہوتے ہیں۔ **الرابع انه غير شامل** چوتھے اعتراض کی تشریح ہے کہ حکم کی تعریف جامع نہیں ہے آمنوا اور فاعتبروا پر صادق نہیں آتی کیونکہ حکم کی تعریف میں افعال مکلفین مذکور ہے اور افعال سے بظاہر افعال جوارح مراد ہیں یعنی جو ظاہری اعضاء سے صادر ہوں لہذا وہ خطاب جو افعال قلب سے متعلق ہوں وہ حکم سے خارج ہونگے جیسے وجوب ایمان بمعنی تصدیق اور وجوب اعتبار (بمعنی قیاس) یہ افعال قلب ہیں نہ کہ افعال جوارح لہذا تعریف حکم ان پر صادق نہیں آئے گی اور جامع نہیں رہے گی۔ **الخامس انه لما اخذ الخ** پانچویں اشکال کی تشریح ہے کہ فقہ کی تعریف میں العملیہ کی قید میں تکرار ہے کیونکہ جب حکم کی تعریف میں افعال مکلفین کی قید لگائی گئی اور افعال سے افعال جوارح مراد لیے گئے تو افعال مکلفین خاص ہونگے اعمال (عملیات) کے ساتھ اور احکام نظریہ اس سے خارج ہو جائینگے لہذا اس کے بعد فقہ کی تعریف میں العملیہ کی قید مستدرک اور بے کار ہوگی کیونکہ اس سے بھی مقصود نظریات کو خارج کرنا تھا اور وہ افعال مکلفین سے ہی خارج ہو گئے ہیں۔ **واجاب عنهما شارح تفتازانی** چوتھے اور پانچویں اشکال کا وہی جواب نقل کر رہے ہیں جو مصنف نے دیا تھا کہ افعال مکلفین میں تعیم ہے خواہ افعال جوارح ہوں خواہ افعال قلب لہذا حکم کی تعریف دونوں کو شامل ہو کر جامع ہو گی تو چوتھا اعتراض باطل ہو گیا اور فقہ کی تعریف میں العملیہ کی قید سے مراد فقط افعال جوارح اور عملیات ہیں اس سے احکام نظریہ خارج ہو جائیں گے مثلاً وجوب ایمان وجوب اعتبار وغیرہ لہذا العملیہ کا ذکر تکرار نہیں ہوگا تو پانچواں اشکال بھی رفع ہو گیا۔ **ولقائل ان يقول اذا جعل الحكم الخ** یہ اشکال علی المصنف ہے کہ اگر افعال مکلفین میں تعیم کی جائے تب بھی العملیہ کی قید میں تکرار لازم آتا ہے یہ قید ہر حال میں مکرر ہے کیونکہ العملیہ کی قید سے دو چیزوں کو خارج کرنا مقصود تھا (۱) وجوب ایمان وغیرہ (۲) کون الاجماع حجة اور یہ دونوں العملیہ کی قید لگانے سے پہلے خارج ہو چکے ہیں وجوب ایمان وغیرہ الشرعیہ کی قید سے خارج ہوئے ہیں کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ اگر فقہ کی تعریف میں حکم سے حکم اصطلاحی مراد ہو تو الشرعیہ کا معنی ما یتوقف علی الشرع ہوگا جب الشرعیہ بمعنی ما یتوقف علی الشرع ہے تو وجوب ایمان وغیرہ اس سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ وہ ما یتوقف علی الشرع نہیں ہیں (۲) دوسرا اس سے احکام نظریہ کون الاجماع حجة وغیرہ کو خارج کرنا مقصود ہے اور وہ الاحکام کی تعریف میں جو الاقتضاء والتخیر کی قید ہے اس سے خارج ہو رہے ہیں کیونکہ کون الاجماع حجة وغیرہ میں

اقتضاء اور طلب نہیں ہے لہذا العملیہ کی قید سے کوئی چیز بھی خارج نہیں ہو رہی اس لیے یہ قید ہر حال میں مکرر اور فضول ہے لا
یقال سے غرض شارح یہ ہے کہ بعض حضرات نے اعتراض سابق کا ایک جواب دیا تھا اس جواب کو ذکر کر رہے ہیں بعض
حضرات نے یہ جواب دیا ہے کون الا جماع حجتہ کون السنۃ حجتہ یہ بالاقتضاء میں داخل ہیں کیونکہ ان میں اقتضاء ضمنی ہے ان کے
حجت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کے مقتضاء پر عمل کرنا واجب ہے پھر یہ العملیہ کی قید سے خارج ہو جائیں گے تو قید عملیہ
فضول نہیں ہوگی ان میں ضمناً اقتضاء ہے شارح تفتازانی رد کر رہے ہیں کہ اگر ان کا یہی مطلب ہے کہ ان کے اقتضاء پر عمل
واجب ہے اور اقتضاء ضمنی میں داخل ہے تو پھر یہ العملیہ کی قید سے بھی خارج نہیں ہونگے کیونکہ ان کے مقتضاء پر عمل کرنے کا
مطلب یہی ہے کہ اعمال کے قبیلہ میں سے ہیں اسلئے یہ العملیہ کی قید سے خارج نہ ہونگے حالانکہ آپ نے العملیہ کی قید انہی
کو خارج کرنے کیلئے لگائی تھی **فیمكن ان یقال** سے شارح تفتازانی خود جواب دے رہے ہیں کہ کون الا جماع حجتہ کون
القیاس حجتہ، اس جیسے احکام تو الاقتضاء سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان میں اقتضاء نہیں ہے البتہ جواز اجماع اور وجوب
قیاس یہ بالاقتضاء کی قید سے خارج نہیں ہونگے کیونکہ ان میں اقتضاء ہے اور یہ حکم شرعی ہے لیکن چونکہ یہ کیفیت عمل سے متعلق
نہیں ہیں لہذا العملیہ کی قید سے خارج ہو جائیں گے اس طرح العملیہ کی قید کا فضول اور بے کار ہونا لازم نہیں آئے گا اور یہ
قید مفید بن جائے گی واللہ اعلم

متن توضیح

والشرعیۃ مالا تدرک لولا خطاب الشارع الخ حکم کی تفصیل و تشریح کرنے کے بعد مصنف الشرعیۃ کی
تعریف اور تشریح کر رہے ہیں الشرعیۃ کی تعریف یہ کی مالا تدرک لولا خطاب الشارع شرعی وہ حکم ہے کہ اگر
شارع کا خطاب نہ ہوتا تو اس کا علم حاصل نہ ہوتا بعنوان دیگر شرعی وہ ہے مانتوقف علی الشرع خواہ وہ خطاب شارع بعینہ اسی حکم
میں وارد ہوا ہو یا بعینہ اسی میں وارد نہ ہوا ہو لیکن خطاب شارع ایسی جگہ میں وارد ہوا ہو جس کی طرف یہ حکم محتاج ہو وہ جگہ محتاج
الیہ ہوا اگر اس جگہ میں خطاب شارع نہ ہوتا تو اس حکم محتاج کا بھی ادراک نہ ہو سکتا جیسے مسائل قیاسیہ کیونکہ مسائل قیاسیہ میں
خطاب بعینہ اس حکم قیاسی میں وارد نہیں ہوتا بلکہ مقیس علیہ میں وارد ہوتا ہے اور اس کی طرف حکم مقیس محتاج ہوتا ہے اگر مقیس
علیہ میں خطاب شارع وارد نہ ہوتا تو مقیس والے حکم کا ادراک و علم حاصل نہ ہوتا۔ **فیدخل فی حد الفقه حسن**
مکل شنی وقبحہ یہاں سے مصنف اشاعرہ پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں جسکی تفصیل اس طرح ہے کہ احناف کے اور اکثر
معتزلہ کے نزدیک افعال کی دو قسمیں ہیں (۱) بعض افعال ایسے ہیں کہ ان کا حسن اور قبح عقلی ہیں یعنی ان کا حسن اور قبح مدرک

باعتقل ہوتا ہے شریعت پر موقوف نہیں ہوتا (۲) بعض افعال ایسے ہیں کہ ان کا حسن اور قبح مدرک بالشرع ہوتا ہے شریعت پر موقوف ہوتا ہے اول کی مثال، حسن تواضع، قبح تکبر، حسن جود اور قبح بخل یہ شریعت پر موقوف نہیں بلکہ ان کا ادراک عقل کے ساتھ ہوتا ہے ثانی کی مثال رمضان المبارک کی تیسویں کے صوم کا حسن اور یکم شوال (عید الفطر) کے روزہ کا قبح ان کا ادراک صرف شریعت سے ہو سکتا ہے عقل سے نہیں امام ابو الحسن اشعری واتباع کے نزدیک ہر شئی کا حسن اور قبح شرعی ہے شریعت پر موقوف ہے کسی چیز کا حسن اور قبح عقل کے ساتھ ادراک نہیں کیا جاسکتا اب اشاعرہ پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب آپ کے نزدیک ہر چیز کا حسن اور قبح شرعی ہے تو فقہ کی تعریف مانع نہیں رہے گی ہر چیز کے حسن اور قبح کا جو علم دلیل سے حاصل ہو گا وہ فقہ میں داخل ہو جائے گا مثلاً حسن تواضع، حسن جود، قبح تکبر قبح بخل یہ سب فقہ اصطلاحی میں داخل ہو جائیں گے حالانکہ یہ فقہ اصطلاحی میں داخل نہیں تو تعریف فقہ مانع نہیں رہے گی جب کہ ہمارے نزدیک تعریف فقہ مانع ہوگی کیونکہ حسن جود وغیرہ جو علم الاخلاق میں سے ہیں وہ فقہ کی تعریف میں داخل نہیں ہونگے کیونکہ ان کا حسن و قبح شرعی نہیں ہے بلکہ عقلی ہے ولا یسزاد علیہ التی لا یعلم کونہا من الدین ضرورة اس عبارت سے مصنف امام رازی پر اعتراض کر رہے ہیں امام رازی نے تعریف فقہ میں اس عبارت کا اضافہ کیا التی لا یعلم کونہا من الدین ضرورة یعنی فقہ ان احکام شرعیہ کے جاننے کا نام ہے جن کا دین سے ہونا بدیہی نہ ہو اگر ان کا دین سے ہونا بدیہی ہو تو ایسے احکام شرعیہ کے علم کو فقہ نہیں کہا جائے گا مثلاً علم بوجوب الصلوٰۃ علم بوجوب الصوم امام رازی نے، المحصول، میں اس قید کا اضافہ کیا اور اضافہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مسائل شرعیہ جن کا دین سے ہونا بدیہی اور ہر شخص کو معلوم ہے وہ فقہ اصطلاحی میں داخل نہیں تو ان کو خارج کرنے کیلئے اس قید کا اضافہ کیا گیا اگر اس قید کا اضافہ نہ کیا جاتا تو یہ مسائل بدیہیہ فقہ میں داخل ہو جاتے اور ان کے فقہ میں داخل ہونے سے بہت بڑی خرابی لازم آتی وہ یہ کہ ان کے جاننے والے کو فقیہ کہنا پڑتا پھر تو ہر شخص ہی فقیہ کہلانے کا حقدار بن جائے گا کیونکہ ضروریات دین مثلاً وجوب صلوٰۃ وجوب صوم وغیرہ کے وجوب کا علم تو تقریباً ہر مسلمان کو ہے تو ایسے شخص کو فقیہ ہونے سے خارج کرنے کیلئے امام رازیؒ نے ایسی قید لگا دی کہ یہ مسائل ضروریہ ہی فقہ سے خارج ہو جائیں تاکہ،، نہ رہے بانس اور نہ بجے بانسری،، مصنف امام رازی کی تردید کر رہے ہیں کہ نہ ہی اس قید کے اضافہ کی ضرورت ہے اور نہ ہی ان مسائل کو جن کا من الدین ہونا بدیہیہ معلوم ہے فقہ سے خارج کرنے کی ضرورت ہے بلکہ یہ مسائل فقہ میں سے ہیں اور فقہ ہی میں داخل ہونگے باقی امام رازی کا یہ خوف کہ اگر ان کو فقہ میں داخل کیا گیا تو ان کے عالم کو فقیہ کہنا پڑے گا تو مصنف فرماتے ہیں یہ ان کا خوف بلا وجہ ہے کیونکہ فقہ کی تعریف میں جو الاحکام کا لفظ ہے اس سے بعض اور قلیل احکام مراد نہیں ہیں جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آ رہی ہے تو چند مسائل ضروریہ کے وجوب کے علم سے انسان کو فقیہ نہیں کہا جاسکتا بلکہ اگر ایک شخص ایک سو مسائل غریبہ مشککہ کا

علم من ادتها حاصل کرے مثلاً کتاب الرهن کے مسائل تو ایسے شخص کو فقیہ نہیں کہا جاتا تو ایسا شخص جو چند مسائل بذیہہ مثلاً وجوب صلوٰۃ وجوب صوم کا علم حاصل کر لے اس کو کیسے فقیہ کہا جاسکتا ہے اس لیے اس عذر فاسد کی وجہ سے (کہ ان کے عالم کو فقیہ کہنا پڑیگا) ان مسائل کو فقہ سے خارج کر دینے کا کوئی جواز نہیں لہذا یہ قید ضائع اور بے کار ہے۔

شرح تلویح

قوله والشرعية مالا يدرك لولا خطاب الشارع الخ غرض شارح توضیح متن! مصنف نے الشرعیہ کی جو تعریف کی تھی شارح تفتازانی اسی کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ الشرعیہ وہ حکم ہے کہ شارع کے خطاب کے بغیر اس کا ادراک نہ ہو سکے خواہ خطاب شارع بعینہ اسی حکم میں وارد ہو یا اس حکم میں تو نہ وارد ہو لیکن اس کے اصل (مقیس علیہ) میں وارد ہو تو جو خطاب مقیس علیہ میں وارد ہے وہی مقیس میں بھی معتبر ہوگا۔ فیخرج عنها سے بتلا رہے ہیں کہ الشرعیہ کی قید سے وجوب ایمان وغیرہ خارج ہو جائیں گے کیونکہ الشرعیہ سے مراد مالا یدرک لولا خطاب الشارع ہے اور اس کا حاصل ما یتوقف علی الشرع ہے اور وجوب ایمان موقوف علی الشرع نہیں ہے لہذا الشرعی سے خارج ہو جائیں گے اور کون الاجماع حجه، اور کون القیاس حجة، یہ الشرعی میں داخل ہیں کیونکہ یہ شریعت پر موقوف ہیں بشرطیکہ پہلے ان کا حکم ہونا ثابت ہو جائے وانما لم یفسر غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے مصنف نے الشرعیہ کی تفسیر ما یتوقف علی الشرع (مالا یدرک لولا خطاب الشارع) کیساتھ کیوں نہیں کی جب کہ مشہور تفسیر یہی ہے اس میں کیا نکتہ ہے جواب! شارح جواب دے رہے ہیں کہ اگر شرعیہ کی تعریف ماورد بہ خطاب الشرع کے ساتھ کی جائے تو یہ قید بے کار غیر مفید مکرر ہو جائے گی کیونکہ ما قبل میں حکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے اور خطاب اللہ خود ماورد بہ الشرع کا ہم معنی ہے پھر اس کے بعد اگر الشرعیہ کا مفہوم بھی ماورد بہ الشرع بیان کیا جائے تو تکرار بے فائدہ لازم آئے گا اسی نکتہ کی وجہ سے الشرعیہ کی تعریف مالا یدرک لولا خطاب الشارع کے ساتھ کی گئی ہے۔ وعند الإشاعره ماورد به خطاب الشارع فی قوة مالا یدرک لولا خطاب الشارع غرض شارح اعتراض علی المصنف! خلاصہ اشکال یہ ہے کہ یہ تعریف عند الاشاعره ہے اور اشاعره کے نزدیک شرعی بمعنی ماورد بہ الشرع ہو یا مالا یدرک لولا خطاب الشارع ہو جسے ما یتوقف علی الشرع بھی کہا جاتا ہے یہ سب متحد ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک ماورد بہ الشرع ما یتوقف علی الشرع کی قوت میں ہے اس لئے کہ سابقاً گذر چکا ہے کہ اشاعره کے نزدیک تمام احکام موقوف علی الشرع ہیں کوئی حکم مدرک بالعقل نہیں ہو سکتا لہذا الشرعیہ کی جو بھی تفسیر کی

جائے مکرر بنتی ہے وہ اس طرح کہ مصنف نے ما قبل میں کہا ہے کہ خطاب اللہ مطلق حکم کی تعریف بن سکتی ہے تو (مصنف) کے قول کے مطابق اگر خطاب اللہ کو مطلق حکم کی تعریف بنایا جائے حکم شرعی کی تفسیر نہ بنایا جائے تو الشرعیہ میں ہر صورت تکرار لازم آئے گا وہ اس طرح کہ جب حکم کی تعریف خطاب اللہ سے کی تو خطاب اللہ ہم معنی ہے ماورد بہ الشرع کے تو اس طرح یہ ماورد بہ الشرع کے معنی میں ہو گیا اب اگر الشرعیہ کی تعریف بھی ماورد بہ الشرع کے ساتھ کریں تو تکرار بالکل ظاہر ہے اور اگر الشرعیہ کی تعریف ما یوقوف علی الشرع کے ساتھ کریں تب بھی تکرار ہوگا کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک ماورد بہ الشرع اور ما یوقوف علی الشرع میں کوئی فرق نہیں ہے لہذا خطاب اللہ جو بمعنی ماورد بہ الشرع تھا وہ بمنزلہ ما یوقوف علی الشرع کے ہو جائے گا اور آگے الشرعی کی تفسیر بھی ما یوقوف علی الشرع ہے تو تکرار پھر بھی لازم آئے گا خلاصہ اینکه الشرعیہ کی جو بھی تفسیر کی جائے خواہ ماورد بہ الشرع خواہ ما یوقوف علی الشرع اشاعرہ کے مذہب کے مطابق ہر صورت میں تکرار لازم آئے گا جواب! (۱) مصنف نے فقہ کی تعریف اشاعرہ کے مذہب کے مطابق نہیں کی بلکہ عام اصولی کے نظریہ کے مطابق کی ہے خواہ اشاعرہ ہوں خواہ ماتریدیہ ہوں اور معتزلہ ہوں اور تکرار الشرعیہ والا اشکال تب لازم آتا ہے جب کہ تعریف کو خاص کیا جائے بمذہب اشاعرہ جواب! (۲) ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اشاعرہ کے نزدیک تمام احکام موقوف علی الشرع ہیں بلکہ عند الاشاعرہ بھی بعض افعال و احکام موقوف علی الشرع نہیں مثلاً تصدیق النبی موقوف ہے اظہار معجزہ پر نہ کہ خطاب اللہ پر جب کہ اشکال تفتازانی کا مدار اسی پر ہے کہ عند الاشاعرہ تمام احکام موقوف علی الشرع ہیں۔ **قوله فیدخل الخ** مصنف نے متن میں تعریف فقہ پر اعتراض کیا تھا شارح اسی کی تشریح کر رہے ہیں حاصل تشریح یہ ہے کہ ہر چیز کے حسن اور قبح کے شرعی اور عقلی ہونے کے بارے میں دو گروہ ہیں (۱) گروہ احناف و جمہور معتزلہ (۲) گروہ اشاعرہ، گروہ احناف و جمہور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ بعض افعال کا حسن اور قبح عقلی ہوتا ہے یعنی عقل کے زیرِ علیہ پہچانا جاتا ہے اور بعض افعال کا حسن اور قبح مدرك بالعقل نہیں ہوتا بلکہ موقوف علی الشرع ہوتا ہے جن افعال کا حسن اور قبح عقلی ہوتا ہے وہ فقہ میں داخل نہیں بلکہ علم الاخلاق میں سے ہے لہذا یہ افعال الشرعیہ کی قید سے نکل جائیں گے مثلاً حسن جود، حسن تواضع، قبح تکبر وغیرہ، کیونکہ یہ افعال موقوف علی الشرع نہیں اور الشرعیہ سے مراد ما یوقوف علی الشرع ہے اور جن افعال کا حسن اور قبح شرعی ہے وہ فقہ میں داخل رہیں گے اور الشرعیہ کی قید سے خارج نہ ہونگے لہذا ہمارے نزدیک تعریف فقہ صحیح اور مانع ہوگی (۲) گروہ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر چیز کا حسن اور قبح شرعی یعنی موقوف علی الشرع ہوتا ہے کیونکہ عقل احکام کے ادراک اور علم حاصل کرنے میں بے بس ہے جب ان کے نزدیک ہر چیز کا حسن اور قبح شرعی ہے تو ان پر اشکال ہوگا کہ آپ کے مذہب کے مطابق فقہ کی تعریف مانع نہ ہوگی علم الاخلاق اور علم الوجدانیات اس میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ وہ الشرعیہ بمعنی ما یوقوف علی الشرع میں داخل

ہیں مثلاً حسن جو حسن تو واضح حسن سے مراد وجوب یا ندب ہے قبح تکبر قبح بخل قبح سے مراد حرمت یا کراہت ہے تو یہ بھی شرعی ہیں علی مذہب اشاعرہ موقوف علی الشرع ہیں حالانکہ علم وجوب التواضع و علم قبح التکبر وغیرہ یہ علم الاخلاق میں سے ہیں نہ کہ علم فقہ سے لہذا اشاعرہ کے مذہب کے مطابق تعریف مانع ہوگی۔ **واقول انما یلزم غرض شارح تفتازانی! تردید مصنف کہ** مصنف نے یہاں اشاعرہ پر جو عدم مانعیت والا اعتراض کیا یہ غلط ہے کیونکہ یہ افعال حسن جو، و تواضع و قبح، تکبر بخل، وغیرہ، جو علم الاخلاق میں سے ہیں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ الشرعیہ بمعنی مایوقوف علی الشرع میں داخل ہیں لیکن یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ فقہ کی تعریف میں بھی داخل ہیں بلکہ فقہ کی تعریف سے خارج ہیں کیونکہ فقہ کی تعریف میں مابعد میں العملیہ کی قید ہے اور یہ احکام وجوب جو و تواضع۔ وغیرہ چونکہ العملیہ میں سے نہیں ہے کیونکہ عملیہ کا معنی کیا گیا تھا وہ احکام جن کا تعلق عمل جوارج سے ہو لہذا یہ تمام العملیہ کی قید سے خارج ہو جائیں گے مزید ترقی کر کے شارح تفتازانی کہتے ہیں کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ یہ امور مذکورہ فقہ کی تعریف میں داخل ہوں حالانکہ خود مصنف ماقبل میں تشریح کر چکے ہیں کہ یہ امور (حسن تواضع جو و وغیرہ) اخلاق اور ملکات نفسانیہ ہیں اور ان کے حسن اور قبح کا علم علم الاخلاق میں سے ہے اور ماسبق میں مصنف نے تشریح کی تھی کہ معرفۃ النفس مالہا وما علیہا کے ساتھ عملاً کی قید کا اس لیے اضافہ کیا جاتا ہے کہ فقہ کی تعریف سے علم الاخلاق خارج ہو جائے اس سے بھی صاف واضح ہو رہا ہے کہ العملیہ کی قید خارج ہے علم الاخلاق، نیز مصنف کی یہ عبارت بھی ملاحظہ فرمائیں و بان معرفۃ النفس مالہا وما علیہا من الوجدانیات او الاخلاق الباطنۃ والملکات النفسانیہ علم الاخلاق ومن العلمیات علم الفقہ اس عبارت سے واضح ہو رہا ہے کہ علم الاخلاق عملیات میں داخل نہیں ہے تو عند اشاعرہ اگرچہ حسن جو و وغیرہ احکام شرعیہ ہیں لیکن فقہ کی تعریف میں داخل نہیں ہیں کیونکہ العملیہ کی قید ان کو خارج کر رہی ہے تو اب دو ہی صورتیں ہیں یا تو مصنف کو نسیان ہو گیا ہے کہ سابقاً جو عملاً کی قید کا فائدہ بیان کیا تھا یہاں اس سے نسیان ہو گیا یا پھر آگے جو العملیہ کی قید آ رہی تھی مصنف کو اس سے ذہول اور غفلت ہو گئی ہے۔ جواب! مصنف کو نہ نسیان ہوا ہے اور نہ ہی ذہول بلکہ مصنف نے سب کچھ باہوش و حواس کہا ہے اور ان کا اشکال علی الاشاعرہ بالکل بجا ہے کیونکہ سابقاً انہوں نے عملاً کا جو فائدہ اور اس کے بارے میں جو تقریر کی تھی اور اس سے علم الاخلاق کو خارج کیا تھا وہ بایں معنی تھا کہ حسن جو و تواضع قبح تکبر و بخل ملکات نفسانیہ ہیں اور ان کا تعلق وجدان اور قلب کے ساتھ اور کیفیت نفسانیہ کے ساتھ ہے اور بایں معنی یہ امور عملاً کی قید سے خارج ہیں لیکن یہاں مصنف کی مراد یہ معنی نہیں ہے بلکہ یہاں حسن جو و تواضع سے مراد ان کے وہ آثار ہیں جو ان ملکات نفسانیہ کے بعد صادر ہوتے ہیں اور ان پر مرتب ہوتے ہیں اور یہ آثار چونکہ افعال جوارج سے صادر ہوتے ہیں لہذا یہ الشرعیہ میں بھی داخل ہوں گے اور العملیہ میں بھی مثلاً ایک ہے تواضع یہ ایک ملکہ نفسانیہ ہے جس کا تعلق قلب اور وجدان کے ساتھ ہے اور ایک

ہے۔ تواضع کا اثر جس کا اظہار اعضاء سے ہوتا ہے جیسا کہ نماز میں مشاہدہ کیا جاتا ہے اسی طرح ایک ہے شفقت جو ملک قلبی و وجدانی ہے اور ایک ہے اس کا اثر مثلاً یتیم کے سر پر ہاتھ رکھنا یہ ایک اثر ہے اور اعمال جو ارح میں سے ہے مصنف انہی آثار کو ملحوظ رکھتے ہوئے اشکال کر رہے ہیں کہ تعریف فقہ مانع نہیں ہے اس میں علم الاخلاق جو دو غیرہ باعتبار آثارہ الصادرہ داخل ہو رہے ہیں اور عملیہ کی قید میں بھی داخل ہیں کیونکہ ان کا تعلق اعمال سے ہے حالانکہ یہ فقہ کی تعریف سے خارج ہیں لہذا مصنف کا اشکال بجا ہے۔ **قبولہ لایزاد علیہ المصطلح بین الشوافع الخ** غرض شارح تفتازانی! مصنف نے متن میں امام رازی کی جو تردید کی تھی اس پر اعتراض کرنا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اعتراض مصنف علی امام رازی غلط فہمی پر مبنی ہے اصل صورت حال یہ ہے کہ احکام شرعیہ عملیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) احکام شرعیہ عملیہ بدیہہ ضروریہ، یعنی وہ احکام شرعیہ عملیہ جن کا علم بطریق البداہتہ ہو اس میں استدلال اور اکتساب کی ضرورت نہ ہو (۲) احکام نظریہ و استدلالیہ یعنی وہ احکام جس کے علم حاصل کرنے میں اکتساب اور نظر کی ضرورت ہو اب شوافع حضرات نے ایک اصطلاح بنالی ہے کہ وہ فقہ ان احکام شرعیہ عملیہ کے جاننے کا نام رکھتے ہیں جو احکام استدلالی اکتسابی اور نظری ہوں استدلال اور نظر سے حاصل ہوں ان کا من الدین ہونا بداہتہ معلوم نہ ہو بس انہیں احکام استدلالیہ ہی کو وہ فقہ کہتے ہیں (۳) باقی رہی احکام شرعیہ کی دوسری قسم یعنی وہ احکام جو بدیہی اور ضروری ہیں اور ان کا من الدین ہونا بداہتہ سب کو معلوم ہے متدین و غیر متدین سب جانتے ہیں۔ شوافع حضرات اپنی اصطلاح میں اس کو فقہ نہیں کہتے نہ اس کا نام فقہ رکھتے ہیں مثلاً علم وجوب صلوٰۃ وغیرہ اور انہی احکام کو خارج کرنے کیلئے شوافع حضرات فقہ کی تعریف میں بالاکتساب یا بالاستدلال کی قید لگاتے ہیں چنانچہ امام رازی نے بھی انہی احکام کو فقہ سے خارج کرنے کیلئے یہ قید لگا دی۔ **العی لا یعلم کونہا من الدین بالضرورۃ** اور یہ بھی ساتھ کہ دیا کہ یہ قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ یہ علم وجوب صلوٰۃ والصوم سے احتراز ہے، فہانہ لا یسمی فقہا کیونکہ ان کا نام فقہ نہیں ہے یعنی یہ مسمی فقہ میں داخل نہیں اور ان کا شمار فقہ میں سے نہیں ہوتا اور اس بات کی تصریح انہوں نے قید عملیہ میں کی ہے تو دیکھئے امام رازی کی عبارت ان کے مقصود کو واضح کر رہی ہے کہ ان کا مقصد اس قید سے ان احکام کو خارج کرنا ہے جو بدیہی ہیں کیونکہ ان کو فقہ نہیں کہا جاتا لیکن مصنف کو یہ مغالطہ ہوا کہ امام رازی کا مقصد حقیقیہ اس شخص کو فقہ ہونے سے خارج کرنا ہے جو ان احکام وجوب صلوٰۃ وجوب صوم وغیرہ کو جانتا ہو اس لیے ان مسائل کو فقہ سے خارج کر دیا پھر اسی گمان فاسد پر اعتراض کر دیا کہ ایسا شخص تو فقہ ہونے سے خارج ہے کیونکہ محض چند مسائل بدیہہ کو جاننے سے فقہ نہیں بنتا بلکہ مسائل غریبہ استدلالیہ میں سے مائتہ مسائل کا عالم بھی فقہ نہیں کہا جاسکتا تو مسائل بدیہہ کا علم حاصل کرنے والا کیسے فقہ کہا جائے گا حالانکہ یہ تمام اشکال مغالطہ پر مبنی ہیں اس کی بنیاد ہی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس قید سے امام رازی کا مقصد صرف احکام بدیہہ کو خارج کرنا ہے کیونکہ اس کی اصطلاح میں ان کو فقہ

نہیں کہا جاتا یہ مقصود بالکل نہیں ہے کہ اگر ان کو خارج نہ کیا گیا تو ان کے جاننے والے کو فقیہ کہنا پڑیگا تو مصنف امام رازی کے اس قید لگانے کے مقصد کو نہیں سمجھے بلکہ غیر مقصود کو امام رازی کا مقصود سمجھ کر اس پر اعتراض کر دیا۔ **ثُمَّ اِذَا كَانَ اَصْطِلَاحُهُمْ!** سے شارح مزید وضاحت کر رہے ہیں کہ جب شوافع کے ہاں ضروریات دین کا علم فقہ نہیں ہے لہذا ان کو خارج کرنے کیلئے فقہ کی تعریف میں کوئی قید ہونی چاہئے تو امام رازی نے یہ قید لگائی ہے لہذا یہ قول، **فَاَقُولُ هَذَا الْقَيْدُ ضَائِعٌ غَلَطٌ** ہے بلکہ یہ قید مفید اور مخرج ہے اور مصنف کا یہ قول **فَالْعِلْمُ بِوُجُوبِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ مِنَ الْفَقْهِ** یہ بھی غلط ہے کیونکہ شوافع اپنی اصطلاح میں اس کو فقہ نہیں کہتے تو ان کی اصطلاح کے مطابق یہ کہنا کہ یہ فقہ میں سے ہیں کیسے درست ہوگا اور ان پر یہ اشکال بھی نہیں کیا جاسکتا کہ تم نے یہ اصطلاح کیوں بنائی ہے ہم تمہاری اصطلاح کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ضابطہ ہے **لَا مَشَاحَةَ فِي الْاِصْطِلَاحِ** لہذا مصنف کا رد علی الامام رازی صحیح نہیں ہے۔ جواب! (۱) مصنف کا رد صحیح ہے کیونکہ امام رازی نے جو عبارت المحصول میں ذکر کی ہے وہ یہ ہے **اِنَّمَا قَوْلُنَا لَا يَعْلَمُ كَوْنُهَا مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةٌ احْتِرَازٌ عَنِ الْعِلْمِ بِوُجُوبِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ مِثْلًا فَاِنْ ذَالِكَ لَا يَسْمَى فَقْهًا** اب رازی کی یہ عبارت دلالت کر رہی ہے کہ اگر یہ قید ذکر نہ کی جائے تو علم وجوب صلوٰۃ والصوم کو فقہ کے ساتھ موسوم کرنا پڑیگا اور انہیں فقہ کہا جائے گا تو ظاہر بات ہے جب ان کو فقہ کہا جائے گا تو ان کے عالم کو بھی فقیہ کہنا پڑے گا تو اعتراض مصنف صحیح ہے (۲) مصنف کا اعتراض اسی وجہ سے ہے کہ وجوب صلوٰۃ وصوم وغیرہ کو فقہ سے خارج کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ فقہ میں سے ہیں کیونکہ فقہاء وجوب صلوٰۃ وغیرہ سے فقہ میں بحث کرتے ہیں (۳) جمیع فنون میں بعض مسائل بدیہیہ ہوتے ہیں اور بعض استدلالی و نظری اگر قید لگا کر مسائل بدیہیہ کو خارج کر دیا جائے تو علم کا ایک حصہ وافر ضائع ہو جائے گا اس لیے امام رازی کی قید درست نہیں ہے (۴) بدیہیات کا اخراج اس وجہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ بداهت و نظریا اعتبار الاشخاص مختلف ہوتے ہیں ایک شخص کے ہاں ایک چیز بدیہی ہے لیکن بالنظر الی شخص اخر وہی چیز نظری ہوتی ہے لہذا وجوب صلوٰۃ وغیرہ عند البعض بدیہی ہیں لیکن ممکن ہے عند البعض نظری ہوں (۵) فقہاء وجوب صلوٰۃ وجوب صوم کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ ان کا علم نظری ہے بدیہی نہیں ورنہ دلائل فقہاء عبث ہو جائیں گے (۶) یہاں دو چیزیں ہیں ایک ہے نفس صلوٰۃ و نفس صوم دوسرا ہے وجوب صلوٰۃ وجوب صوم وغیرہ اول کا علم بدیہی ہے لیکن ثانی کا علم نظری و استدلالی ہے اول کا اخراج من الفقہ تو درست ہے لیکن ثانی کا اخراج صحیح نہیں ہے کیونکہ وجوب صلوٰۃ وجوب صوم کے مباحث فقہ میں مذکور ہیں بلکہ اصحات مسائل فقہ میں سے ہیں فقہ۔

﴿ متن تنقیح مع التوضیح ﴾

ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام مصنف فقہ کی تعریف ثانی پر ایک اور اعتراض کرنا چاہتے ہیں سوال! یہ ہے فقہ کی تعریف میں لفظ الاحکام سے کتنے احکام مراد ہیں اس میں کئی احتمالات ہیں اور کھایا طلعہ (۱) الاحکام سے کل احکام مراد ہوں یعنی مجموع من حیث المجموع تو مقصد یہ ہوگا کہ فقہ مجموع من حیث المجموع کل احکام کے جاننے کا نام ہے یہ باطل ہے کیونکہ حوادث دنیا غیر متناہی ہیں غیر متناہی کا مقصد یہ ہے کہ کثیر التعداد ہیں اور کوئی ایسا ضابطہ بھی نہیں ہے جو تمام احکام کو مجموع من حیث المجموع کے اعتبار سے جمع کرنے کی مجتہد کی طاقت میں نہیں ہے کہ وہ ان حوادث غیر متناہیہ کے احکام غیر متناہیہ کا علم حاصل کر سکے لہذا یہ احتمال باطل ہے (۲) الاحکام سے مراد ہر حکم ہو مقصد یہ ہوگا کہ فقہ ہر حکم کے جاننے کا نام ہے (اس کو کل افرادی کہا جاتا ہے) یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ بعض فقیہ ایسے بھی ہیں جو ہر حکم نہیں جانتے تھے بلکہ بعض احکام کے بارے میں لا ادری فرمایا کرتے تھے ان کو فقیہ نہیں کہنا چاہئے حالانکہ بالاتفاق وہ فقیہ ہیں لہذا یہ احتمال بھی باطل ہے (۳) الاحکام سے بعض مغبین احکام مراد ہوں جو کل کی نسبت سے متعین ہوں مثلاً کل میں سے نصف یا ثلث یا ربع یا ثمن وغیرہ یہ بھی باطل ہے کیونکہ کل احکام غیر متناہی ہونیکل کی وجہ سے مجہول تھے تو بعض احکام جو منسوب الی الکل ہیں وہ بھی مجہول ہوں گے کیونکہ جہالت کل مستلزم ہے جہالت بعض کو لہذا یہ احتمال بھی باطل ہے (۴) الاحکام سے تھیں احکام مراد ہو تھیں احکام کا معنی استعداد اور صلاحیت ہے تو تھیں کا معنی یہ ہے کہ اس میں کل احکام کے علم کی صلاحیت اور استعداد ہو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ ہم سوال کرتے ہیں کہ تھیں سے مراد تھیں قریب ہے یا تھیں بعید اگر آپ کہتے ہیں تھیں قریب مراد ہے تو یہ اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ یہ مجہول ہے اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے اور اگر آپ تھیں بعید مراد لیتے ہیں تو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ تھیں بعید کبھی غیر فقیہ کو بھی حاصل ہو جاتا ہے تو تھیں بعید مراد لینے سے غیر فقیہ کا فقیہ ہونا لازم آئے گا لہذا یہ احتمال بھی باطل ہو گیا۔ ولا یسراد ان یکون بحیث الخ علامہ ابن الحاجب نے اس اعتراض کا جواب دیا تھا مصنف اس کو رد کر رہے ہیں علامہ ابن الحاجب نے یہ جواب دیا کہ ہماری مراد احکام سے تھیں قریب ہے اور اسکی حد مقرر ہے وہ یہ ہے کہ مجتہد کے پاس اتنی صلاحیت اور استعداد ہو کہ جب بھی اس کے سامنے کوئی مسئلہ آئے تو وہ اجتہاد کر کے اس کا حکم جان لے مصنف اس جواب کو رد کر رہے ہیں چار وجوہ سے (۱) لان العلماء المجتہدین سے وجہ اول ہے علماء مجتہدین بعض احکام کو پوری زندگی نہیں جان سکے تو علماء کبار و مجتہدین میں بھی اتنی استعداد نہیں ہے کہ وہ ہر مسئلہ کا حکم جان سکیں مثلاً امام ابو حنیفہؒ سے دھر کے بارے میں سوال کیا گیا کہ اس سے کتنی مدت مراد ہے آپ نے فرمایا لا ادری امام مالک سے چالیس مسائل کے بارے میں سوال کیا گیا انہوں نے چھتیس میں لا ادری فرمایا لہذا اس جواب کے مطابق ان مجتہدین کا غیر فقیہ ہونا لازم آئے گا اور دنیا میں کوئی شخص مجتہد اور

فقیہ کہلانے کا حقدار نہیں ہوگا۔ **واللخطاء فی الاجتهاد** دوسری وجہ یہ ہے کہ کبھی اجتہاد میں غلطی ہو جاتی ہے لہذا جس فقیہ سے غلطی ہوئی اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کے اندر تمام احکام کے جاننے کی استعداد موجود ہے لہذا اسکو مجتہد نہیں کہا جائے گا (۳) **ولان بعض الحوادث الخ** تیسری وجہ یہ ہے کہ بعض حوادث ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں اجتہاد کی گنجائش ہی نہیں ہوتی لہذا کوئی مجتہد بھی فقیہ نہیں ہوگا کیونکہ اس کے اندر تمام احکام کے جاننے کی استعداد نہ ہوئی اس لئے کہ بعض احکام میں اجتہاد چل ہی نہیں سکتا تو وہ ان مسائل میں اجتہاد سے کیسے حکم جانے گا (۴) **وايضالا یلیق** چوتھی وجہ یہ ہے کہ تعریف میں علم بول کر اس سے استعداد مخصوص مراد لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ لفظ علم کی دلالت تھیو مخصوص پر نہیں ہے تو یہاں بھی علم بول کر اس سے تھیو مراد نہیں لیا جاسکتا تو علامہ ابن الحاجب نے جو جواب دیا تھا وہ غلط ثابت ہوا تو اشکال بحال ہے کہ احکام سے نہ کل مجموع نہ کل افرادی نہ بعض معین نہ بعض مطلق اور نہ تھیو قریب اور نہ بعید مراد لیا جاسکتا ہے لہذا فقہ کی یہ تعریف غلط ہے کوئی اور تعریف ہونی چاہئے چنانچہ مصنف نے اپنی طرف سے فقہ کی ایک اور تعریف کی ہے۔

شرح تلویح

قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه الخ غرض شارح توضیح متن! چنانچہ فرماتے ہیں کہ شرح تلویح ثم اعلم سے مصنف نے فقہ کی تعریف پر اعتراض کیا ہے کہ فقہ کی تعریف میں جو لفظ الاحکام ہے اس میں چار احتمال ہیں اور تمام باطل ہیں (۱) الاحکام سے کل احکام مجموع من حیث المجموع مراد ہوں (۲) الاحکام سے ہر حکم باعتبار کل واحد مراد ہوں (۳) الاحکام سے بعض معین بالنسبۃ الی کل مراد ہوں مثلاً النصف من الكل یا الثلثین من الكل یا الربع من الكل (۴) یا الاحکام سے بعض مطلق احکام مراد ہوں اگرچہ تھوڑے سے بھی کیوں نہ ہوں یہ چاروں احتمال باطل ہیں اما الاول سے شارح تفتازانی ہر احتمال کی وجہ بطلان بیان کر رہے ہیں پہلا احتمال یہ تھا کہ کل احکام مجموع من حیث المجموع کے اعتبار سے مراد ہوں یہ اس وجہ سے باطل ہے کہ حوادث دنیا اگرچہ حد ذاتہ متناہی ہیں کیونکہ دنیا (دار التکلیف) ختم ہونے والی چیز ہے لیکن اس کے حوادث کثیر ہیں اور جب تک دنیا قائم ہے یہ حوادث منقطع نہیں ہو سکتے بلکہ مسلسل یکے بعد دیگر وقوع پذیر ہوتے رہیں گے لہذا یہ کسی حصر حاضر اور ضبط مجتہد کے تحت نہیں آ سکتے اس کثرت حوادث کو غیر متناہی سے تعبیر کیا گیا ہے اور مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ الحوادث الاحکام متناہی اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ جب تک دنیا قائم ہے یہ حوادث مسلسل ہوتے رہیں گے ختم نہیں ہوں گے اور کسی ضبط کے تحت نہیں آ سکتے یہ مراد نہیں کہ نفس الامر میں حقیقتاً دو افتائیہ حوادث غیر متناہی ہیں کیونکہ ایک نہ ایک دن یہ حوادث ختم ہو جائیں گے پھر جب حوادث غیر متناہی ہیں تو احکام

بھی غیر متناہی ہوں گے اور مجموع من حیث المجموع کل احکام غیر متناہیہ کا علم کسی فقیہ اور مجتہد کی مجال میں نہیں ہے کیونکہ ان کے جاننے کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ہر حکم اور ہر جزئی کو جان لیں یہ بھی ناممکن ہے کیونکہ غیر متناہی کا احاطہ کر لینا بشر کیلئے محال ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ کلی طور پر جان لے یاں طور کہ کوئی کلی: جو تمام احکام کو، محیط، ہو اور اسی کلی کے علم سے تمام احکام کا علم حاصل ہو جائے یہ بھی ناممکن ہے کیونکہ حوادث کے اختلاف کی وجہ سے احکام مختلف ہوتے ہیں لہذا کوئی ایسی کلی نہیں بنائی جاسکتی جو تمام احکام کو جمع کر دے جب یہ دونوں صورتیں باطل ہیں تو ثابت ہو گیا کہ کل احکام کا علم مجموع من حیث المجموع کے اعتبار سے نہیں ہو سکتا تو احتمال اول باطل ہو گیا۔ واما الثانی، دوسرا احتمال یہ تھا کہ احکام سے ہر حکم مراد ہو یہ اس وجہ سے باطل ہے کہ بہت سے ائمہ مجتہدین جن کا فقیہ ہونا مجمع علیہ اور متفق علیہ ہے وہ بھی ہر حکم کو نہیں جان سکے مثلاً امام مالکؒ سے چالیس مسائل کے بارے میں سوال کیا گیا انہوں نے چھتیس میں لا ادری فرمایا اسی طرح امام اعظمؒ سے دھڑکے بارے میں سوال کیا گیا آپ نے جواب میں لا ادری فرمایا اگر کل افرادی مراد ہوں تو ان ائمہ کبار کا غیر فقیہ ہونا لازم آئے گا کیونکہ یہ ہر حکم کو نہیں جانتے تھے حالانکہ ان کا فقیہ ہونا مجمع علیہ ہے۔ واما الثالث! تیسرا احتمال یہ تھا کہ بعض احکام معین مراد ہوں یہ اس وجہ سے باطل ہے کہ جب کل احکام غیر متناہی ہونے کی وجہ سے مجہول الکمیۃ والمقدار ہیں تو ان کی کسور (نصف ثلث وغیرہ) جو کل کی طرف مضاف ومنسوب ہیں وہ بھی مجہول ہوں گے کیونکہ جہالت کل مستلزم ہے جہالت کسور کو لہذا یہ احتمال بھی باطل ہے وبہذا یظہر سے یہ بیان فرمایا کہ ماقبل کی تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ احکام سے اکثر احکام بھی مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ بھی مجہول ہیں کیونکہ اکثر مافوق النصف کو کہا جاتا ہے جب نصف مجہول ہے تو مافوق النصف بھی مجہول ہوگا لہذا یہ بھی مراد نہیں ہو سکتا۔ واما الرابع! چوتھا احتمال یہ تھا کہ احکام سے بعض مطلق احکام مراد ہوں یہ اس وجہ سے باطل ہے کہ اس صورت میں غیر فقیہ کو فقیہ کہنا لازم آئے گا کیونکہ بعض مطلق میں ایک مسئلہ دو مسئلے بھی داخل ہیں تو ایک دو مسئلوں کو دلیل سے جاننے والے کو بھی فقیہ کہنا ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے۔ وھذا مذکور فیما سبق اس عبارت سے شارح شبہ کا ازالہ کر رہے ہیں شبہ یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے احتمال رابع یعنی بعض مطلق احکام مراد ہوں اس کو متن میں کیوں ذکر نہیں کیا اس کا بطلان بھی بیان کرنا چاہئے تھا شارح اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ مصنف ماقبل میں امام رازی کی تردید کے ضمن میں اس احتمال کو باطل کر چکے ہیں چنانچہ فرمایا، لان المراد بالاحکام لیس بعضها وان قل، اس لئے یہاں تصریح نہیں کی بلکہ اس کی طرف اشارہ کیا تم، کیساتھ تم اعلم کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے بعد کہ بعض مطلق احکام مراد نہیں ہو سکتے پھر تو یہ بھی جان لے کہ کل احکام بھی مراد نہیں ہو سکتے الخ۔ وھنا بحث وھوان من الاحکام الخ غرض شارح تفتازانی! اشکال علی المصنف اشکال یہ ہے کہ مصنف نے متن میں یہ فرمایا کہ الاحکام سے کل مجموعی بھی مراد نہیں ہو سکتا اور کل

واحد بھی مراد نہیں ہو سکتا مصنف کا ان دو شقوں کو علیحدہ اور مستقلاً ذکر کرنا اور پھر ہر ایک کو مستقل دلیل کے ساتھ باطل کرنا درست نہیں ہے کیونکہ کل مجموعی اور کل انفرادی میں اگرچہ فی نفسہ تقابل ہوتا ہے لیکن اس مقام پر کل مجموعی اور کل انفرادی میں کوئی تقابل نہیں ہے جو حکم کل مجموعی کا ہے بعینہ وہی حکم کل انفرادی کا ہے اور ایک کا ابطال بعینہ دوسرے کا ابطال ہے تو مصنف کا ان دونوں کو متقابلاً ذکر کرنا درست نہیں ہے اس کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ احکام کی تین قسمیں ہیں (۱) بعض احکام ایسے ہیں کہ ان کا حمل کل مجموعی پر صحیح ہوتا ہے کل انفرادی پر صحیح نہیں ہوتا جیسے کل القوم یرفع هذا الحجر لا کل واحد، اب رفع حجر والا حکم کل قوم پر مجموع من حیث المجموع کے اعتبار سے ہے نہ کہ ہر ہر فرد کے اعتبار سے کیونکہ یہاں یہ بتلانا مقصود ہے کہ پتھر اتنا وزنی ہے کہ اس کو پوری قوم مل کر تو اٹھا سکتی ہے لیکن قوم کا ہر ہر فرد انفرادی نہیں اٹھا سکتا (۲) بعض احکام ایسے ہیں کہ ان کا حمل کل مجموعی پر صحیح نہیں ہوتا کل انفرادی پر صحیح ہوتا ہے مثلاً کل واحد من الناس یکفیه هذا الطعام اب کفایت طعام ۱۱۱ حکم کل واحد پر ہے کل مجموعی پر نہیں ہے کیونکہ یہاں مقصود یہ ہے کہ ہر ہر فرد کو انفرادی یہ کھانا کفایت کر سکتا ہے نہ کہ مجموع کو (۳) بعض احکام ایسے ہیں کہ ان کا حمل کل مجموعی اور کل انفرادی دونوں پر یکساں طور پر ہو سکتا ہے کیونکہ وہاں کل مجموعی وکل انفرادی میں کوئی تغایر نہیں ہوتا دونوں ایک دوسرے کو لازم ملزوم ہوتے ہیں مثلاً ضربت کل القوم ضرب والا حکم کل قوم پر ہو رہا ہے یہاں کل مجموعی بھی مراد ہو سکتا ہے کل انفرادی بھی بلکہ ایک دوسرے کو لازم ملزوم ہیں کیونکہ پوری قوم کا ضرب مجموع من حیث المجموع کو لازم ہے ہر ہر فرد کا ضرب کیونکہ پوری قوم کا مارنا تب صادق ہوگا جب ہر ہر فرد کو مارا ہو اسی طرح ہر فرد کو مارنا اس کو لازم ہے کل کو مارنا کیونکہ جب قوم کے ہر ہر فرد کو مارا ہے تو مجموع بھی مضروب ہوگا لہذا یہاں کل اجتماعی وکل انفرادی میں کوئی فرق نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کل مجموعی اور کل انفرادی میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور عموم خصوص من وجہ میں ایک مادہ اجتماعی ہوتا ہے اور دو مادے افتراقی، مادہ اجتماعی کل مجموعی و انفرادی دونوں ہوں مثال ضربت کل القوم مادہ افتراقی اول، کل مجموعی ہو انفرادی نہ ہو مثال کل قوم یرفع هذا الحجر مادہ افتراقی دوم کل انفرادی ہو مجموعی نہ ہو مثال کل واحد من الناس یکفیه هذا الطعام اب اشکال یہ ہے کہ یہاں ہوا العلم بالا حکام میں علم سے مراد معرفت ہے اور اس کا حکم لگایا جا رہا ہے احکام پر اور یہ حکم کی تین صورتوں میں سے آخری صورت میں داخل ہے یعنی یہاں کل مجموعی اور کل انفرادی دونوں مراد ہو سکتے ہیں دونوں متحد و لازم ملزوم ہیں کیونکہ اگر مجموع من حیث المجموع احکام کی معرفت مراد لی جائے تو وہ تب ہو سکتی ہے جب ہر ہر فرد کی معرفت ہو اسی طرح اگر احکام کی معرفت سے ہر ہر حکم کی معرفت مراد لی جائے تو جب ہر ہر فرد کی معرفت حاصل ہو جائے گی تو کل کی بھی ہو جائے گی تو یہاں کل مجموعی اور کل انفرادی ایک دوسرے کو لازم ملزوم ہیں ان میں کوئی تباہی و تقابل نہیں ہے لہذا ان کو علیحدہ ذکر کر کے ہر ایک کا ابطال اور اس پر مستقل دلیل قائم کرنے کی کوئی

ضرورت نہیں ہے صرف ایک کو ذکر کر کے اس کو باطل کرنے سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ وان التزم ان معرفة الخ بعض حضرات نے مصنف کی طرف سے جواب دیا کہ یہاں کل مجموعی اور کل افرادی میں تغایر و تقابل ہے اور ہر ایک کو علیحدہ اور مستقلاً ذکر کرنا ضروری ہے وہ اس طرح کہ کل مجموعی عام ہے و مشتقوں کو شامل ہے ایک شق معرفۃ کل کیونکہ ہر ہر فرد کی معرفت بھی مجموعہ کی معرفت ہوتی ہے اور دوسری شق معرفۃ بعض کیونکہ معرفۃ بعض سے بھی مجموعہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے جب کہ ان کے ضمن میں مقصود حاصل ہو جائے اور معرفت کل واحد (کل افرادی) جو کہ دوسرا احتمال ہے اس سے فقط ایک شق مراد ہے یعنی ہر ہر فرد کی معرفت تو کل مجموعی عام ہے اور کل افرادی خاص ہے لہذا دونوں میں تقابل ثابت ہو گیا اسی بناء پر مصنف نے ہر ایک کو علیحدہ ذکر کیا شارح اس جواب کی تردید کر رہے ہیں کہ اس طرح دونوں میں تقابل اور تغایر ثابت کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ اگر کل مجموعی کو عام قرار دیا جائے اس سے کل واحد بھی مراد لیا جائے اور بعض بھی مراد لیا جائے تو پھر کل مجموعی کے ابطال پر جو دلیل دی گئی ہے وہ باطل ہو جائے گی کیونکہ دلیل بیان کی تھی عدم تنہای حوادث چونکہ حوادث غیر متناہی ہیں لہذا احکام بھی غیر متناہی ہوں گے اور احکام غیر متناہی کا علم ناممکن ہے یہ دلیل تب صحیح ہو سکتی ہے جب احکام سے کل احکام مراد لیے جائیں اور اگر بعض احکام مراد لیے جائیں تو پھر عدم تنہای ولی دلیل درست نہیں ہے کیونکہ حوادث کا غیر متناہی ہونا یہ بعض احکام کے جان لینے کے منافی تو نہیں ہے لہذا پھر دلیل تام نہیں ہوگی بلکہ نامکمل ہوگی اس لیے یہ جواب درست نہیں ہے۔ والظاهر انه قصد بالکل المجموع الخ یہاں سے شارح تفتازانی اپنی طرف سے ایک جواب نقل کر رہے ہیں جس سے کل مجموعی اور کل افرادی کا تقابل ثابت ہو رہا ہے کہ کل مجموعی سے مصنف کی مراد جمیع احکام ماضیہ و آتیہ ہیں اس پر قرینہ یہ پیش کیا کہ مصنف نے کل مجموعی کے ابطال پر دلیل بیان کی ہے حوادث کا غیر متناہی ہونا اور یہ دلیل تب صحیح ہو سکتی ہے کہ جب احکام سے جمیع احکام ماضیہ و آتیہ مراد ہوں اور کل واحد یعنی کل افرادی سے مصنف کی مراد وہ احکام ہیں جو معرض وجود میں آچکے ہوں وقوع پذیر ہو چکے ہوں یعنی کل افرادی سے مصنف کی مراد فقط احکام ماضیہ ہیں اس پر قرینہ یہ پیش کیا ہے کہ مصنف نے اس احتمال کے بطلان پر دلیل بیان کی لیسوت لا ادری اور لا ادری اسی وقت کہا جاتا ہے جب حکم وجود میں آچکا ہو اگر وہ وجود میں بھی نہ آچکا ہو تو لا ادری کیسے کہا جاسکتا ہے۔ ولما اجاب ابن الحاجب جب فقہ کی تعریف پر یہ اشکال ہو اور احکام میں جو چار احتمال تھے چاروں باطل ہوئے تو علامہ ابن الحاجب نے اس اعتراض کا جواب دیا کہ ہم ان چار احتمالات میں سے اول احتمال مراد لیتے ہیں یعنی مجموع من حیث المجموع احکام مراد لیتے ہیں اور علم سے تھیں اور ملکہ مراد لیتے ہیں مقصد یہ ہوگا کہ فقہ جمیع احکام شرعیہ کے علم کی استعداد اور ملکہ کا نام ہے یہ مراد نہیں ہے کہ بالفعل جمیع احکام کا علم حاصل ہو اور احکام غیر متناہیہ کے جاننے کی استعداد اور صلاحیت تو مجتہد کی طاقت سے باہر نہیں ہے ہاں بالفعل ان کا علم ناممکن ہے مصنف

نے اس جواب کو اس طرح رد کیا کہ تھیو سے یا تو تھیو قریب مراد ہوگا یا تھیو بعید اگر تھیو بعید مراد ہو تو یہ غیر فقیہ کو بھی حاصل ہے اگر تھیو قریب مراد ہو تو وہ منضبط نہیں ہے کہ کتنے استعداد اور صلاحیت کو تھیو قریب کے ساتھ موسوم کیا جائے گا و لہذا مفسر التھیو یكون الشخص الخ علامہ ابن الحاجب نے اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ ہماری مراد تھیو قریب ہے اور تھیو قریب منضبط و متعین ہے مجہول نہیں ہے تھیو قریب وہ ہے کہ شخص فقیہ اس درجہ اور مرتبہ میں ہو کہ جب بھی اس کے سامنے کوئی حادثہ پیش آئے تو وہ اجتہاد کر کے اس کا حکم جان لے کیونکہ حکم معلوم کرنے کیلئے مآخذ اور اسباب و شرائط کا ہونا ضروری ہے جن کے ذریعہ سے آدمی کو احکام حاصل کرنے پر تمکن اور قدرت حاصل ہوتی ہے اور ان کی طرف رجوع کرنا احکام کی معرفت میں کافی ہوتا ہے یہ شخص ان تمام شرائط و اسباب و مآخذ کا جامع ہے مآخذ اجتہاد سے مراد کتاب سنہ وغیرہ اور اسباب و شرائط سے مراد قواعد صرفیہ نحو یہ علوم قرآن و حدیث کی مہارت تیقظ خاطر و معرفت اسرار احکام الشرعیہ وغیرہ، جب علامہ ابن الحاجب نے تھیو قریب کی یہ تفسیر کی تو مصنف نے پھر اس کو رد کر دیا جوہارہ (۱) بعض فقہاء مدۃ حیاتم بعض احکام کو نہ معلوم کر سکے حالانکہ ان کا فقیہ ہونا اجماعی ہے (۲) اجتہاد میں خطا واقع ہو سکتی ہے (۳) بعض احکام میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہوتی (۴) علم بول کر اس سے تھیو مراد لینا صحیح نہیں ہے مکامر تفصیلاتی التمتن۔ یسکن الجواب عنہا! یہاں سے شارح تفتازانی ان وجوہ اربعہ کے جوابات ذکر کر رہے ہیں جو مصنف نے علامہ ابن الحاجب کے جواب پر پیش کی تھیں (۱) پہلی وجہ یہ تھی کہ اگر تھیو قریب کی یہ تفسیر ہو کہ مجتہد میں اتنی استعداد ہو کہ وہ ہر ہر حادثہ کا حکم معلوم کر لے تو پھر تو کوئی بھی مجتہد نہیں رہے گا کیونکہ ائمہ مجتہدین کبار بھی بعض احکام کا علم نہیں رکھتے تھے شارح تفتازانی اس کا جواب دے رہے ہیں کہ بعض فقہاء کا بعض احکام کو نہ جاننا اس استعداد تھیو اور ملکہ کے منافی نہیں ہے جو اس کو اس وقت حاصل ہے ممکن ہے کہ اس کو ملکہ اور صلاحیت تو حاصل ہو لیکن بعض عوارض خارجیہ کی وجہ سے بالفعل بعض احکام کا علم حاصل نہ ہو رہا ہو مثلاً تعارض ادلہ کی بناء پر استعداد اور تھیو کے ہوتے ہوئے علم بالحکم حاصل نہیں ہو رہا یا کسی مانع کی وجہ سے حاصل نہیں ہو رہا (۲) اسی طرح دوسری وجہ بیان کی تھی خطا فی الاجتہاد کی، اس کا بھی یہی جواب ہے کہ اجتہاد میں خطا واقع ہونا یہ بھی استعداد اور تھیو کے منافی نہیں ہے ممکن ہے کہ استعداد کے ہوتے ہوئے خطا کسی اور عارض کی وجہ سے ہو گئی ہو مثلاً وہم کا معارضہ ہو گیا ہو عقل کے ساتھ جس کی وجہ سے حکم معلوم نہ ہو سکا ہو یا حق و باطل میں مشاکلت و اشتباہ ہو گیا ہو جس کی بناء پر حکم کا ادراک نہ ہو سکا ہو باوجودیکہ استعداد اور صلاحیت موجود ہے و نحو ذلک مثلاً بعض شرائط کانیان ہو گیا ہو۔ لان الانسان مرکب من الخطاء والنسیان جواب شارح تفتازانی کے یہ جوابات محل نظر ہیں (۱) شارح نے یہ جو کہا ہے کہ کبھی تعارض ادلہ کی وجہ سے حکم معلوم نہیں ہو سکتا مجہول ہوتا ہے یہ غلط ہے کیونکہ تعارض ادلہ حکم کی جہالت کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ اگر ادلہ کا تعارض ہو جائے تو کسی ایک دلیل کو ترجیح دے کر اس

کے موافق حکم ثابت کیا جائے گا اگر ترجیح نہ ہو سکے تو کسی اور دلیل کی طرف رجوع کیا جائے گا یا قیاس کے ذریعہ سے حکم ثابت کیا جائے گا یا کم از کم توقف کیا جائے گا اور توقف بھی تو ایک قسم کا حکم ہے بہر حال تعارض اولہ کے وقت کوئی نہ کوئی حکم ضرور ثابت ہوگا تو یہ کہنا کہ تعارض اولہ کی وجہ سے حکم ثابت نہیں ہوتا غلط ہے (۲) دوسری وجہ یہ بیان کی تھی کہ کبھی وجود مانع کی وجہ سے حکم ثابت نہیں ہوتا تو یہ عذر بھی باطل ہے کیونکہ پہلے تھیں قریب میں گذر چکا ہے کہ یہ اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جو جمع مآخذ اور اسباب اور شرائط کے جامع ہو اور ان شرائط میں سے ایک شرط ارتقاء موانع بھی ہے تو جس شخص کو پوری زندگی دفع موانع نہیں ہو سکا تو اس کو تھیں قریب کے ساتھ منصف نہیں کیا جاسکتا کیونکہ وہ مستجمع لجميع الشرائط نہیں ہے تو تھیں قریب ہوتا ہی اسی شخص میں ہے جس میں موانع حکم مرتفع ہوں اگر موانع ہیں تو پھر اس کو تھیں قریب حاصل ہی نہیں ہے (۳) اس نے یہ کہا کہ کبھی خطاء فی الاجتهاد کی وجہ معارضۃ الوہم بالعقل ہوتا ہے اور حکم ثابت نہیں ہو سکتا تو اس کا جواب عرض ہے جو شخص صاحب ملکہ راشد ہے اور تمام اجتهاد کی شرائط کا جامع ہے تو ایسا شخص دائما و مسترا معارضۃ وہم میں اس طرح مبتلا نہیں ہو سکتا کہ اس کا عقل ہمیشہ مغلوب رہے اور وہم غالب ہو جائے اور ایسا کثیر الوہم انسان اجتهاد کر ہی نہیں سکتا اس میں تھیں اور استعداد ہو ہی نہیں سکتی اس لیے یہ جواب بھی باطل ہے (۴) تفتازانی نے یہ کہا کہ کبھی حق اور باطل کی مشاکلت کی وجہ سے تھیں ہوتے ہوئے بھی حکم معلوم نہیں ہو سکتا تو اس کا جواب عرض ہے کہ جب اس کو حق اور باطل کا امتیاز ہی نہیں ہو سکتا تو پھر اس میں تھیں اور استعداد کہاں سے آئے گی تھیں نام ہی اسی بات کا ہے کہ جب کوئی حادثہ پیش آجائے تو حق اور باطل کا امتیاز کر کے حکم حق جان سکے کیونکہ سابقا تھیں کی شرائط کے تحت یہ ذکر کیا گیا تھا کہ جمع علوم ضرور یہ میں مہارت کے ساتھ تیقظ خاطر اور معرفت اسرار احکام شریعت حاصل ہو تو ایسے شخص کیلئے مشاکلت نہیں ہو سکتی ولا نسلم سے وجہ ثالث کا جواب پیش کر رہے ہیں منصف نے یہ کہا تھا بعض احکام میں اجتهاد کی گنجائش ہی نہیں ہوتی شارح جواب دے رہے ہیں کہ یہ بات ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ مسائل جن میں نص بھی نہیں ہے اور اجماع بھی نہیں ہے ان میں ہر مسئلہ میں اجتهاد ہو سکتا ہے شارح دلیل یہ پیش کر رہے ہیں کہ جب رسول اللہ نے حضرت معاذ کو ملک یمن بھیجا تو آپ نے پوچھا **بم تقضی یا معاذ؟ قال بکتاب اللہ قال فان لم تجد فی کتاب قال فبسنة النبی قال فان لم تجد فقال اجتهد برأی جب انہوں نے یہ کہا کہ میں اجتهاد کروں گا تو نبی کریم ﷺ نے پھر یہ ارشاد نہیں فرمایا فان لم یکن محلا للاجتهاد فماذا تفعل الخ اگر وہ محل اجتهاد نہ ہو تو پھر کیا کرو گے اس سے معلوم ہوا کہ وہ مسائل جن میں نص ہے یا اجماع ہے ان کو چھوڑ کر باقی ہر مسئلہ میں اجتهاد ہو سکتا ہے۔ جواب! شارح تفتازانی کا یہ استدلال باطل ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ کا آگے **فان لم یکن محلا للاجتهاد** سے سوال نہ کرنا اس وجہ سے تھا کہ یہ بدیہی بات تھی کہ اگر کوئی ایسا مسئلہ پیش آجاتا جس میں اجتهاد کا فی**

نہ ہوتا تو یقیناً حضرت معاذؓ مراجعت الی النبی ﷺ کرتے لکونہ حیاتا اسی بناء پر آپؐ نے سوال کرنے کی ضرورت محسوس نہیں فرمائی۔ ولا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم علی التھیئو مصنف نے چوتھی وجہ تھیو قریب مراد نہ ہونے کی یہ بیان کی تھی علم بول کر اس سے تھیو مخصوص مراد لینا درست نہیں ہے شارح تفتازانی اس کو رد کر رہے ہیں کہ علم بول کر اس سے تھیو مراد لیا جاسکتا ہے دو دلیلیں بیان کیں (۱) تھیو سے مراد وہ ملکہ ہے جس کے ذریعہ سے آدمی استنباط جزئیات پر قادر ہوتا ہے اور لفظ علم بول کر اس سے تھیو اور ملکہ مراد لینا عرف میں شائع ذائع ہے مثلاً علوم کی جب تعریف کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے علم کذا وکذا تو عندا محققین یہاں علم سے وہی تھیو اور ملکہ مراد ہوتا ہے نہ کہ نفس ادراک اور اسے صناعیت بھی کہا جاتا ہے (۲) دوسری دلیل یہ بیان کی محققین کہتے ہیں کہ علم اور حیات مشابہ ہیں اور ان میں وجہ شبہ یہ ہے کہ یہ دونوں ادراک اور علم کا ذریعہ اور سبب ہیں اب دیکھئے یہاں علم بمعنی ملکہ اور تھیو ہے مقصد یہ ہوگا کہ ملکہ اور استعداد یہ سبب ہے ادراک کا اور ادراک سے مراد نفس علم ہے اب اگر علم سے مراد بھی نفس علم اور ادراک ہو تو مقصد یہ ہو جائے گا علم سبب علم ہے یا ادراک سبب ادراک ہے یہ تو بالکل لغوبات ہے۔ جواب! شارح تفتازانی کے اس رد کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ علم بول کر تھیو اور ملکہ اس وقت مراد ہو سکتا ہے جب لفظ علم مطلق بولا جائے اور اس کا متعلق یعنی معلوم مذکور نہ ہو اگر علم کا متعلق مذکور ہو اس وقت علم بمعنی ملکہ نہیں ہوتا بلکہ نفس ادراک ہوتا ہے یہاں تعریف فقہ میں علم کا متعلق الاحکام مذکور ہے اسی لیے یہاں ملکہ اور تھیو مراد نہیں ہو سکتا بلکہ نفس ادراک ہوگا اور العلم کا الحیوۃ میں چونکہ لفظ علم مطلق ہے اس لیے وہاں علم بمعنی ملکہ ہوگا۔ نیز یہاں (تعریف فقہ میں) علم بول کر ملکہ اس وجہ سے بھی مراد نہیں لیا جاسکتا کہ من ادتها التفصیلیہ کا تعلق العلم سے ہے اور جو علم اولہ تفصیلیہ سے حاصل ہو وہ خود نفس علم ہوتا ہے ملکہ اور تھیو نہیں ہو سکتا لہذا مصنف کا یہ قول بالکل صحیح ہے کہ یہاں علم بمعنی تھیو اور ملکہ نہیں ہو سکتا۔ فائدہ! علم کا اطلاق کتب میں تین معانی پر ہوتا ہے (۱) تصدیق و ادراک (۲) مسائل جیسے کہا جاتا ہے دونت علم انخو ای مسائل الخو (۳) ملکہ اور تھیو علوم کی تعریف میں یہی معنی مراد ہوتا ہے۔

تفتیح مع التوضیح

واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة مصنف فرماتے ہیں جب آپ نے امام ابوحنیفہؒ اور اشاعرہ کی تعریف کی حقیقت معلوم کر لی کہ ان میں اشکالات ہیں اور مراد من الاحکام متعین نہیں ہے تو ضروری ہے کہ فقہ کی ایسی تعریف ہو جو جمیع احکام کو شامل ہو اور وہ احکام متناہیہ بھی ہوں اور ضبط شدہ بھی ہوں تاکہ اشکالات وارد نہ ہوں لہذا ایسی تعریف کیلئے مجھے ہی تکلیف کرنا پڑیگی چنانچہ مصنف نے یہ تعریف کی بل هو العلم بكل

الاحکام الشرعیۃ الّتی قد ظہر نزول الوحی بها والّتی انعقد الاجماع علیہا من ادلتہا مع ملکہ الاستنباط الصحیح منہا نقداً تمام احکام شرعیہ و عملیہ کے جاننے کا نام ہے جن کے ساتھ نزول وحی ظاہر ہو چکا ہے اور ان تمام احکام کے جاننے کا نام ہے جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہو اس کے ساتھ ساتھ ملکہ استنباط صحیح بھی ہو مختصر الفاظ میں فقہ احکام منصوصہ ظاہرہ اور احکام اجماعیہ کے علم کا نام ہے مع ملکہ استنباط صحیح۔ **فالمعتبر!** سے مصنف اپنی تعریف کی وضاحت کر رہے ہیں کہ کل اور جمیع احکام سے وہ احکام منصوصہ مراد ہیں کہ جس زمانہ میں وہ فقیہ موجود ہے اس دور میں وہ کل اور جمیع ہوں اور جو بعد میں نازل ہوئے ہیں ان کا جاننا فی الحال فقیہ کیلئے ضروری نہیں ہے چنانچہ صحابہ کرامؓ اپنے دور میں فقیہ تھے حالانکہ احکام ابھی نازل ہو رہے تھے اور بعض احکام بعد میں بھی نازل ہوئے **ثم مالم یظہر نزول الوحی قد لا یعلمہ** اس میں مصنف قد ظہر کے لفظ کا فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ جب تک نزول وحی کا ظہور نہ ہو اس وقت تک اس کا جاننا فقیہ کیلئے ضروری نہیں ہے بلکہ ممکن بھی نہیں ہے اور قبل ظہور وحی فقیہ کو ان کا علم نہ ہونا اس کی فقہت کیلئے مضرت نہیں ہے **والصحابۃ لعربیتہم کانوا عالمین** یہاں سے مصنف مع ملکہ الاستنباط الصحیح کی قید کا فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ فقیہ بننے کیلئے استنباط صحیح کا ملکہ ضروری ہے کیونکہ بعض صحابہ کرامؓ ایسے تھے جو عربی دان ہونے کی وجہ سے احکام منصوصہ کا علم رکھتے تھے مگر ان میں ملکہ استنباط نہیں تھا ان کو فقیہ نہیں کہا جاتا تھا فقیہ صرف ان صحابہ کرامؓ کو کہا جاتا جو ملکہ استنباط رکھتے تھے اس سے معلوم ہوا کہ محض احکام منصوصہ کے علم کو فقہ اور عالم کو فقیہ نہیں کہا جاتا جب تک کہ ملکہ استنباط نہ ہو اس لیے مع ملکہ الاستنباط کی قید لگائی گئی و علم مسائل الاجماعیۃ فقیہ کیلئے مسائل اجماعیہ کا علم بھی شرط ہے لیکن مصنف وضاحت فرما رہے ہیں کہ یہ شرط نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے زمانہ کے بعد ہے ان کے زمانہ میں یہ شرط نہیں تھی کیونکہ اس وقت نزول وحی ہو رہا تھا اجماع کا وجود ہی نہیں تھا **لامسائل القیاسیہ** مصنف وضاحت فرماتے ہیں کہ فقیہ کیلئے مسائل منصوصہ اور مسائل اجماعیہ کا علم تو ضروری ہے لیکن مسائل قیاسیہ کا علم ضروری نہیں ہے کیونکہ اگر فقیہ کیلئے مسائل قیاسیہ کا علم ضروری قرار دیا جائے تو دور لازم آئے گا وہ اس طرح کہ مسائل قیاسیہ موقوف ہیں فقہت کی فقہت پر کیونکہ فقیہ کی فقہت کا نتیجہ ہیں اگر فقیہ کی فقہت دوبارہ ان مسائل قیاسیہ پر موقوف ہو جائے تو دور لازم آئے گا لہذا فقیہ کیلئے مسائل قیاسیہ کا علم ضروری نہیں ہے بلکہ مسائل منصوصہ اور مسائل اجماعیہ کے جاننے کے ساتھ استنباط صحیح کا ملکہ ہونا شرط ہے اور استنباط صحیح کی تعریف بتلاوی کہ استنباط صحیح وہ ہے کہ استنباط اپنی جمیع شرائط کے ساتھ مقرون ہو۔



﴿شرح تلویح﴾

قوله بل هو العلم تعريف مختصر للفقہ غرض شارح تشریح متن و تعریض علی الماتن اسب سے پہلے تعریض کی یہ تعریف اختراعی اور من گھڑت ہے لیکن شارح تفتازانی کی تعریض صحیح نہیں ہے کیونکہ تمام تعریفات اختراعی اور اعتباری ہوتی ہیں کوئی تعریف بھی منزل من السماء نہیں ہوتی لہذا اعتراض اختراع باطل ہے بحیث سے اس تعریف اختراعی کا ایک حسن و خوبی بیان کی کہ اگرچہ یہ تعریف اختراعی ہے لیکن معلومات کیلئے منضبط ہے وجہ انضباط امور اربعہ ہیں (۱) لفظ کل کا ہونا (۲) قید ظہر نزول و جی کا ہونا (۳) قید انعقاد اجماع (۴) قید مع ملکہ الاستنباط والتقیید لكل الاحکام لفظ کل کا فائدہ بیان کیا کہ کل احکام کی قید سے بعض احکام کا علم خارج ہو گیا بعض احکام کے جاننے کو فقہ نہیں کہیں گے الا انه يدل غرض شارح اعتراض علی المصنف اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے فقہ کی تعریف میں الاحکام کو جمع ذکر کیا ہے اور جمع کا اطلاق مافوق الاتین پر ہوتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ التي قد ظهر نزول الوحي بها الخ میں سے اگر ایک حکم یاد کو معلوم کر لیا تو اس کو فقہ نہیں کہا جائے گا اگر تین کو معلوم کر لیا تو اسے فقہ کہا جائے گا جب کہ ملکہ استنباط ایک حکم یاد و حکم جاننے کے وقت بھی تو حاصل ہے تو یہ عجیب تعریف ہے کہ حکم واحد یا حکمین مع ملکہ الاستنباط کے علم کو فقہ اور عالم کو فقہ نہیں کہیں گے اور صرف ایک حکم ثالث کے اضافہ کرنے کے ساتھ وہ فقہ بن جائے گا: الجواب: شارح کا یہ اعتراض فرض محض پر مبنی ہے ورنہ ایک دو یا تین احکام کے علم سے ملکہ استنباط حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ ملکہ استنباط تو احکام جزئیہ کے ادراک مرۃ بعد مرۃ و بعد مدۃ طویلیۃ حاصل ہوتا ہے لہذا صرف ایک دو احکام کے جاننے والے کو فقہ نہیں کہا جائے گا و قید نزول الوحي بالظهور احتراز عما اذا الخ غرض شارح نزول و جی کے ساتھ جو قید ظہور ذکر کی گئی تھی اس کا فائدہ بیان کرنا ہے وہ فائدہ یہ ہے کہ اگر کسی حکم کے بارے میں نزول و جی ہو چکا ہے لیکن ابھی تک وہ حکم ظاہر نہیں ہوا یا اس طور کہ مجتہد فقہ تک نہیں پہنچا تو فقہ کیلئے اس کا علم ضروری نہیں ہے بلکہ اگر فقہ نے اس میں اجتہاد کر لیا تو یہ اجتہاد صحیح ہوگا اس کے بعد جب اس حکم کی وجہ مجتہد تک پہنچی اگر اس کا اجتہاد و جی کے موافق ہے تو فیہا اگر مخالف ہے تو اس کو اپنے قیاس اور اجتہاد سے رجوع کرنا واجب ہے قوله مع ملکہ الاستنباط غرض شارح تشریح متن ہے اسب سے پہلے تو شارح نے یہ بتلایا کہ مع ظرف مقرون سے متعلق ہو کر العلم کے متعلق ہے یعنی وہ علم مقرون ہو ملکہ استنباط کے ساتھ، پھر یہ بتلایا کہ الاستنباط پر جو الف لام ہے یہ مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور مضاف الیہ کے بارے میں دو احتمال ہیں (۱) مضاف الیہ فروع قیاسیہ ہوں اس صورت میں منہا کی ہا ضمیر کا مرجع الاحکام ہونگے حاصل عبارت یہ ہوگا مع ملکہ استنباط الفروع القیاسیہ من الاحکام المنصوصہ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ استنباط کا مضاف الیہ الاحکام ہو اس صورت میں منہا کی ضمیر کا مرجع ادلہ،

ہونگے حاصل عبارت یہ ہوگا مع ملکہ استنباط الاحکام من ادلتها مقصد یہ ہوگا کہ فقیہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ ما ذکر کے علم کے ساتھ ساتھ احکام کو ان کے ادلہ سے مستنبط کرنے کا ملکہ بھی رکھتا ہو اگر ایک آدمی محض نص سن کر لغت سے واقف ہونے کی بناء پر احکام تو جان لے لیکن وہ احکام کو ادلہ سے استنباط کرنے کا ملکہ نہ کہتا ہو تو اس کو فقیہ نہیں کہیں گے والاول اوجہ دو تو جیہیں ذکر کرنے کے بعد شارح تقنا زانی نے کہا کہ پہلی توجیہ زیادہ وجیہ اور رائج ہے وجہ راجحان یہ ہے کہ اگر ایک آدمی ادلہ سے احکام کو تو مستنبط کر سکتا ہے لیکن فروع قیاسیہ کو احکام سے مستنبط کرنے کا ملکہ نہیں رکھتا تو اس کو فقیہ نہیں کہا جائے گا تو ممکن علی الفقہاء فروع قیاسیہ کو احکام سے مستنبط کرنے سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ احکام کو ادلہ سے مستنبط کرنے سے اس لیے اول توجیہ رائج ہے۔ **قوله لا المسائل القیاسیہ ای لا یشرط** غرض شارح توضیح متن ہے! متن میں مصنف نے یہ کہا تھا کہ فقہ میں مسائل قیاسیہ کا علم شرط نہیں ہے ورنہ دور لازم آئے گا شارح اس کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فقہ کی تعریف میں مسائل قیاسیہ کا علم شرط نہیں ہے کیونکہ یہ مسائل قیاسیہ فقیہ کی فقہت واجتہاد کا نتیجہ ہیں چونکہ مسائل قیاسیہ فروع ہوتے ہیں جن کا استنباط اجتہاد کے ساتھ ہوتا ہے لہذا ان کا علم شخص کے فقیہ ہونے پر موقوف ہے پھر اگر مجتہد اور فقیہ کیلئے ان کا علم شرط قرار دے دیا جائے تو فقیہ کی فقہت ان پر موقوف ہو جائے گی تو دور لازم آئے گا **فان قیل انما هذا یستقیم فی اول القائسین** یہاں سے شارح ایک اشکال ذکر کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جو دور والا اشکال کیا ہے یہ دور اول کے مجتہدین وقائسین کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے کیونکہ اول قائسین نے جب مسائل قیاسیہ کا استنباط کیا تو یہ مسائل قیاسیہ ان کی فقہت کا نتیجہ اور ان کی فقہت پر موقوف ہوں گے پھر اگر ان کیلئے ان مسائل قیاسیہ کا علم شرط قرار دیا جائے تو بلاشبہ دور لازم آئے گا کیونکہ ان کی فقہت مسائل قیاسیہ پر موقوف اور مسائل قیاسیہ ان کی فقہت پر موقوف ہوگی تو دور ہوگا لیکن اگر بعد میں آنے والے قائسین کیلئے ان مسائل قیاسیہ کا علم شرط قرار دیا جائے تو کوئی دور لازم نہیں آتا کیونکہ قائسین کی فقہت تو ان مسائل قیاسیہ پر موقوف ہوگی لیکن مسائل قیاسیہ کی فقہت قائسین لاحقین کی فقہت پر موقوف نہیں ہے کیونکہ یہ مسائل قیاسیہ ان قائسین کی فقہت کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ تو قائسین سابقین کی فقہت کا نتیجہ ہیں لہذا قائسین لاحقین کے اعتبار سے کوئی دور نہیں ہے **قلنا** سے جواب دے رہے ہیں کہ بہر صورت دور لازم آتا ہے اگر قائسین لاحقین کیلئے مسائل قیاسیہ کا علم شرط قرار دیا جائے تب بھی دور لازم آئے گا کیونکہ جو مجتہد بعد میں آئے گا اس کیلئے مسائل قیاسیہ میں مجتہد اول وقائس اول کی تقلید جائز نہیں ہے بلکہ اس کیلئے لازم ہے کہ وہ ان مسائل قیاسیہ میں دوبارہ خود اجتہاد کرے اور اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کرے اب اگر ان مسائل قیاسیہ کا علم مجتہد لاحق کیلئے شرط قرار دیا جائے تو دور لازم آئے گا کیونکہ اب یہ مسائل قیاسیہ اسی مجتہد لاحق کی فقہت کا نتیجہ ہیں تو دور یقینی ہے **نعم یشرط**

مقصود یہ ہے کہ بعد میں آنے والے مجتہد کیلئے مجتہد سابق کے مسائل قیاسیہ کی تقلید تو جائز نہیں ہے البتہ یہ ضروری ہے کہ وہ مجتہدین سابقین کے اقوال جو مسائل قیاسیہ کے بارے میں ہیں ان کی معرفت حاصل کرے تاکہ اجماع مرکب کی مخالفت میں واقع نہ ہو جائے فان قيل المسائل القیاسیة مما ظہر نزول الوحي غرض ایک اشکال کر کے اس کے دو جواب ذکر کر رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ نے یہ کہا کہ بعد میں آنے والے مجتہد کیلئے مسائل قیاسیہ کا علم ضروری نہیں ہے یہ غلط ہے کیونکہ مسائل قیاسیہ اور احکام قیاسیہ مآظہر نزول الوحي میں داخل ہیں اس لئے کہ مسائل قیاسیہ بھی حقیقت میں وحی سے ثابت ہیں قیاس آکر ظاہر کرتا ہے کہ یہاں بھی وحی موجود ہے جیسا کہ گذر چکا ہے کہ قیاس مظہر حکم ہوتا ہے مثبت نہیں جب مسائل قیاسیہ مآظہر نزول الوحي میں داخل ہیں تو کیلئے تو مآظہر نزول الوحي کا علم ضروری ہے لہذا مسائل و احکام قیاسیہ کا علم بھی ضروری ہوگا۔ جواب (۱) جواب اول کا خلاصہ یہ ہے کہ ان مسائل قیاسیہ میں جو نزول وحی ظاہر ہوا ہے وہ مجتہد سابق کیلئے ہوا ہے واقع اور ان میں نزول وحی ظاہر نہیں ہوا کیونکہ ممکن ہے مجتہد نے ان مسائل قیاسیہ میں غلطی کی ہو اس لئے کہ مجتہد میں خطاء اور صواب (المجتہد مستطی ویصیب) دونوں کا احتمال ہوتا ہے اسی طرح مجتہد ثانی کیلئے بھی یہ مسائل قیاسیہ مآظہر نزول الوحي میں سے نہیں ہیں کیونکہ اس کیلئے لازم ہے کہ اپنے اجتہاد پر عمل کرنے نہ کہ اجتہاد اول پر اس کیلئے تقلید جائز نہیں ہے لہذا مجتہد لاحق کیلئے ان مسائل قیاسیہ کی معرفت بایں حیثیت ضروری نہیں ہے کہ یہ مآظہر نزول الوحي میں داخل ہیں و یمكن ان یسراد سے جواب ثانی ہے کہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ مسائل (قیاسیہ) واقع اور نفس الامر میں مآظہر نزول الوحي میں سے ہیں تب بھی فقیہ کیلئے ان کا علم ضروری نہیں ہے کیونکہ فقہ کی تعریف میں جو مآظہر نزول الوحي مذکور ہے اس سے وہ احکام مراد ہیں جن کے ساتھ نزول وحی ظاہر ہو چکا ہو بلا واسطہ قیاس اور مسائل قیاسیہ مآظہر نزول الوحي ہیں لیکن بواسطہ قیاس لہذا ان کی معرفت فقیہ کیلئے ضروری نہیں ہے ثم ههنا ابحاث یہاں سے شارح تفتازانی مصنف کی تعریف پر چند اعتراضات کر رہے ہیں الاول ان المقصود من التعریف الخ اعتراض اول یہ ہے کہ یہاں مقصود فقہ اصطلاحی کی تعریف ہے جو کہ مصطلح بین الفقہاء ہے اور فقہ اصطلاحی ایک مخصوص علم کا نام ہے جس میں زیادتی کی نہیں ہو سکتی، مثلاً کتاب الطہارۃ سے کتاب الوصایا تک جس طرح کہ باقی علوم مخصوص اور متعین ہیں ان میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی لیکن مصنف نے جو فقہ کی تعریف کی ہے یہ فقہ اصطلاحی کی تعریف نہیں ہو سکتی کیونکہ ماتن کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ ایک مفہوم کلی کا نام ہے جس میں ایام و اعصار کے لحاظ سے تراید (زیادتی) اور تناقص (کمی) ہوتا رہتا ہے ایک دن کچھ احکام کے علم کا نام فقہ تھا تو دوسرے دن اس سے اکثر احکام کے علم کا نام فقہ ہو گیا اسی طرح دن بدن بڑھتا چلا گیا تراید کی ایک صورت تو یہ بیان کی کہ جیسے نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں احکام نازل ہوتے رہے ایک دن پانچ احکام کا نام فقہ تھا دوسرے دن دس احکام کا علم فقہ بن گیا اسی طرح روز بروز احکام

میں اضافہ ہوتا گیا اسی طرح آپ کے بعد بھی تزايد ہوتا رہے گا جس کی صورت یہ ہے کہ مسائل پر اجماع ہوگا تو انعقاد اجماع کی وجہ سے احکام میں اضافہ ہو جائے گا اور تناقص (کمی) کی ایک صورت یہ بیان کی کہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں مثلاً ایک ہزار احکام کا علم فقہ تھا پھر ان میں سے سوا احکام منسوخ ہو گئے باقی نو سو رہ گئے تو اب علم میں کمی آگئی اسی طرح آپ کے زمانہ کے بعد کمی کی صورت یہ ہوگی کہ فقہ بارہ سوا احکام کے علم کا نام تھا ان میں سے کچھ احکام نصوص سے ثابت تھے اور کچھ اخبار احاد سے جو احکام اخبار آحاد سے ثابت تھے ان کے خلاف پر اجماع ہو گیا جس کی وجہ سے وہ احکام ختم ہو گئے جو اخبار آحاد سے ثابت تھے تو تناقص ہو گیا خلاصہ اشکال یہ ہے کہ فقہ اصطلاحی ایک مخصوص ومعین علم کا نام ہے جس میں زیادتی اور کمی نہیں ہو سکتی اور مصنف کی تعریف کے مطابق فقہ ایک کلی کا نام ہے جس میں تزايد اور تناقص ہو سکتا ہے تو مصنف کی تعریف باطل ہوگئی اور اس کا یہ دعویٰ بھی غلط ثابت ہوا کہ میری تعریف کے مطابق فقہ احکام متناہیہ اور مضبوطہ کا نام ہے حالانکہ اسکی تعریف کے مطابق فقہ نہ احکام متناہیہ کا علم ہے اور نہ ہی مضبوطہ کا۔ جواب! افتقار زانی کا یہ اشکال باطل ہے ہم سوال کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ہے فقہ مخصوص اور معین علم کا نام ہے اس مخصوص اور معین سے آپ کی کیا مراد ہے اگر آپ کی مراد تعین شخصی ہے کہ فقہ احکام شخصہ معینہ کا نام ہے جو محصور ہیں قابل زیادتی نہیں ہیں تو یہ باطل ہے کیونکہ تمام علوم علم کلی ہیں ان میں حینا فحسینا اضافہ ہوتا رہتا ہے وہ زیادتی کو قبول کرتے رہتے ہیں اگر مخصوص ومعین سے آپ کی مراد تعین نوعی ہے تو تعین نوعی تزايد و تناقص کے منافی نہیں ہے بلکہ نوع کے افراد میں کمی اور زیادتی بحسب الاعصار والایام ہوتی رہتی ہے کیونکہ علم فقہ بھی ایک نوع ہے لہذا اس میں بھی تزايد و تناقص ہوتا رہے گا فلا اشکال علی المصنف۔ **الثانی ان التعریف لا یصدق علی یہاں سے دوسرا** اشکال وارد کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ تعریف مصنف حضور ﷺ کے زمانہ کے صحابہ کی فقہ پر صادق نہیں آ رہی کیونکہ مصنف کی تعریف کے مطابق فقہ دو چیزوں کے جانے کا نام ہے ایک احکام نازلہ ظاہرہ اور دوسرا احکام اجماعیہ مع ملکہ الاستنباط اور رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اجماع کا وجود ہی نہیں تھا لہذا یہ تعریف ان کی فقہ پر صادق نہیں آئے گی تو لازم آیا کہ آپ کے زمانہ میں کوئی صحابی بھی فقیہ نہ ہو تو تعریف جامع نہیں ہوگی اور اگر تعریف کو جامع بنانے کیلئے یہ کہا جائے کہ مصنف کی مراد یہ ہے جس زمانہ میں اجماع نہیں تھا اس زمانہ میں تو فقہ کی تعریف ہوگی **هو العلم بالاحکام التي قد ظهر نزول الوحي بها** اور جب اجماع بھی وجود میں آ گیا تو پھر آگے **والتی انعقد الاجماع کا اضافہ ہو جائے گا تو حاصل** تعریف یہ ہوگا فقہ نام ہے مآظہر نزول الوحي کا حفظ اگر اجماع نہ ہو اور فقہ نام ہے مآظہر نزول الوحي کا (احکام مخصوصہ) اور ما انعقد علیہ الاجماع (مسائل اجماعیہ) دونوں کا اگر اجماع ہو تو پھر تعریف مصنف صحابہ کرام کی فقہ کو تو شامل ہو جائے گی لیکن تعریفات میں اس قسم کی تشکیکات اور اگر مگر (بقول شیخ مولانا علی محمد صاحب) مستبعد اور غیر مناسب ہوتی ہے۔ جواب

اقتتازانی کے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد بالکل یہی ہے کہ اگر اجماع نہیں ہے تو فقہ فقط مآظہر نزول الوحی کا نام ہے اگر اجماع ہے تو پھر مآظہر نزول الوحی اور ما انعقد علیہ الاجماع دونوں کے علم کا نام فقہ ہے اور یہ مفہوم مراد لینے میں کوئی بعد نہیں ہے کیونکہ یہ امر مشہور ہے کہ رسول اللہ کے زمانہ میں صحابہ کرامؓ میں فقہ اور اجتہاد تھا لیکن اس وقت اجماع موجود نہیں تھا تو اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ اجماع کا علم اس وقت ضروری ہے جب اجماع موجود ہو اگر موجود نہ ہو تو پھر علم بما انعقد علیہ الاجماع بھی ضروری نہیں ہے گویا کہ مصنف نے یوں ہی فقہ کی تعریف کی ہے کہ اگر اجماع نہیں ہے تو فقہ فقط مآظہر نزول الوحی کا نام فقہ ہے اگر اجماع ہے تو پھر دونوں کے علم کا نام فقہ ہے لہذا یہ تعریف فقہ صحابہ پر صادق آئے گی تو اشکال تقتتازانی ومثله فی التعریفات بعید مقابلہ اور ضد بازی کے سواء کچھ بھی نہیں ہے ورنہ جو مفہوم اوپر گزر چکا ہے اس کے مراد لینے میں کیا حرج ہے الثالث انه يلزم تیسرے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مصنف کی تعریف کے مطابق مسائل قیاسیہ فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ اسے فقہ صرف مآظہر نزول الوحی اور ما انعقد علیہ الاجماع کے علم کو قرار دیا ہے پھر آگے خود کہا لا المسائل القیاسیہ کہ فقہ مسائل قیاسیہ کے علم کا نام نہیں ہے حالانکہ مسائل قیاسیہ فقہ کے معظم مسائل ہیں اور فقہ کا اکثر حصہ انہی مسائل قیاسیہ ہی پر مشتمل ہے الا ان یقال سے جواب دے رہے ہیں خلاصہ جواب یہ ہے کہ یہ مسائل قیاسیہ اس مجتہد کے اعتبار سے فقہ میں داخل ہیں جس نے اجتہاد کر کے ان مسائل قیاسیہ کو اخذ کیا ہے کیونکہ اس مجتہد کے اعتبار سے یہ مسائل قیاسیہ مآظہر نزول الوحی میں داخل ہیں لیکن جس مجتہد نے ان کو استنباط نہیں کیا اس کے اعتبار سے یہ فقہ میں داخل نہیں ہونگے فعینئذ فیکون الفقہ بالنسبۃ الی کل مجتہد شیئا آخر شارح اس جواب کے ضعف کو واضح کر رہے ہیں کہ اس جواب سے یہ لازم آئے گا کہ ہر مجتہد کی فقہ الگ ہو جائے تو ہر مجتہد کی فقہ دوسرے مجتہد کی فقہ سے مختلف ہوگی مثلاً امام ابو حنیفہؒ کے مسائل قیاسیہ علیحدہ ہیں تو ان کی فقہ بھی علیحدہ ہوگی اسی طرح امام شافعیؒ کے مسائل قیاسیہ مختلف ہونے کی وجہ سے ان کی فقہ الگ ہو جائے گی: الجواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے یہ بات مسلم ہے کہ فقہ حقیقی صرف دو چیزوں کے علم کا نام ہے (۱) مسائل منصوصہ الہی مآظہر نزول الوحی بھا (۲) مسائل اجماعیہ مسائل قیاسیہ فقہ حقیقی میں داخل نہیں ہیں اور یہی بات خود شارح ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں حیث قال لا یشرط فی الفقہ العلم بالمسائل القیاسیہ لہذا ان مسائل قیاسیہ کا فقہ کی تعریف سے خارج کرنا ضروری ہے پھر سوال یہ ہوا کہ جب مسائل قیاسیہ فقہ سے خارج ہیں تو پھر ان کو فقہ میں ذکر کر کے ان سے بحث کیوں کی جاتی ہے تو اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ جب فقہ کو مدون اور مرتب کیا گیا تو بوقت تدوین وترتیب ان مسائل قیاسیہ کو بھی فقہ میں داخل کر دیا گیا اس بناء پر کہ عوام الناس اپنے اعمال میں ان مسائل قیاسیہ کے محتاج تھے جس طرح کہ وہ احکام منصوصہ اور مسائل اجماعیہ کے محتاج تھے تو لوگوں کی احتیاجی کی وجہ سے ان مسائل قیاسیہ کو ضرورت کی

بناءً پر فقہ میں داخل کر دیا گیا اور نہ یہ فقہ حقیقی میں داخل نہیں ہیں خلاصہ یہ نکلا کہ مسائل قیاسیہ فقہ حقیقی میں داخل نہیں ہیں البتہ فقہ مدون میں داخل ہیں چونکہ فقہ مدون ہر مجتہد کی علیحدہ ہے مثلاً فقہ حنفی، فقہ شافعی، و مالکی، وغیرہ لہذا فقہ کے الگ الگ ہونے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے **الرابع** انہ ان ارید بظہور نزول الوحي اشکال رابع کا منشاء ما ظہر نزول الوحي ہے آپ نے فقہ کی تعریف میں کہا ہے فقہ ان احکام کے علم کا نام ہے جن کے ساتھ نزول وحی ظاہر ہو چکا ہو اب سوال یہ ہوا کہ اس ظہور سے آپ کی کیا مراد ہے یا ظہور سے مراد ظہور فی الجملہ ای علی البعض ہو گا یا ظہور علی الاعم والاغلب ہو گا اگر ظہور سے مراد علی البعض ہو تو مقصد یہ ہو گا کہ فقہ ان احکام کے جاننے کا نام ہے جن احکام کا ظہور بعض صحابہ کو ہوا ہے تو فقیہ بننے کیلئے ان احکام کا جاننا ضروری ہو گا جن کا ظہور بعض صحابہ کرام کے ہاں ہو چکا ہے حالانکہ یہ غلط ہے مثلاً بہت سے مسائل ایسے تھے جو حضرت عائشہ صدیقہ کو معلوم تھے آپ کے ہاں تو ان کا نزول ظاہر ہو چکا تھا لیکن دوسرے صحابہ کرام جو بڑے بڑے فقیہ تھے ان کو وہ احکام و مسائل معلوم نہ تھے چنانچہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ کے پاس جا کر وہ مسائل دریافت کرتے تھے تو کیا ان صحابہ کرام کو فقیہ نہ کہا جائے گا جو ان مسائل کو نہیں جانتے تھے حالانکہ ان کا فقیہ ہونا لہجائی ہے اس لیے یہ شق باطل ہے اور اگر دوسری شق اختیار کی جائے اور ظہور سے مراد ظہور علی الاعم والاغلب لیا جائے تو یہ بھی باطل ہے اولاً اس لیے کہ اکثر اور اعم کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے کہ اکثر سے کتنے صحابہ کرام مراد ہیں کیونکہ صحابہ کی کل تعداد معلوم نہیں ہے تو نصف بھی مجہول ہو گا نصف کی جہالت کی وجہ سے اکثر بھی مجہول ہو گا کیونکہ اکثر مافوق النصف کا نام ہے نیز اکثر صحابہ کرام پر ہر حکم وحی کے نزول کا ظہور ممکن بھی نہیں ہے کیونکہ راوی بہت ہوئے تھے اور صحابہ کرام عام طور پر متفرق ہوتے تھے اسفار جہاد تجارت اور دوسرے مشاغل کی وجہ سے اس لیے ظہور سے ظہور علی الاکثر مراد لینا مشکل ہے **ثانیاً** اگر تفرق فی الاسفار والاشتغال تسلیم کر کے پھر بھی کہا جائے کہ ظہور علی الاعم والاغلب ہو جاتا تھا تو پھر یہ خرابی لازم آئے گی کہ وہ احکام جو اخبار آحاد سے ثابت ہوئے ہیں وہ فقہ میں داخل نہیں ہونگے جب تک ان کا ظہور علی الاکثر نہ ہو جائے اور نزول وحی کا ظہور شائع نہ ہو جائے حالانکہ فقہ کے بہت سے احکام اخبار آحاد سے ثابت ہیں تو دونوں شقیں باطل ہیں۔ **الجواب**: جناب والا ظہور سے مراد نہ تو ظہور فی الجملہ ہے اور نہ ہی ظہور علی الاعم والاغلب بلکہ ظہور سے مراد ظہور عند المجتہد ہے مقصد یہ ہے کہ فقہ ان احکام شرعیہ کے علم کا نام ہے جن کے نزول وحی کا ظہور مجتہد کے ہاں ہو چکا ہو۔



متن توضیح

وما قيل ان الفقه ظني. یہاں سے مصنف ایک اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ فقہ ایک ظنی چیز ہے کیونکہ اکثر مسائل فقہ اجتہادی اور قیاسی ہیں اور ظنی پر علم کا اطلاق نہیں ہوتا کیونکہ علم قطعیات پر بولا جاتا ہے تو یہاں فقہ کے احکام ظنیہ پر علم کا اطلاق کیوں کیا گیا۔ الجواب مصنف اس اشکال کے تین جواب ذکر کر رہے ہیں (۱) جواب اول یہ ہے کہ یہاں ایک صغریٰ اور ایک کبریٰ مقدر ہے مثلاً یوں کہا جائے گا۔ الفقه ظنی وکل ظنی لا یطلق علیہ العلم نتیجۃ الفقه لا یطلق علیہ العلم۔ اب جواب اول کا خلاصہ یہ ہے کہ معترض صاحب ہم آپ کا صغریٰ تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم نے فقہ کی جو تعریف کی ہے اس کے مطابق فقہ احکام قطعیہ کا نام ہے ہاں ظہر نزول الوحی بھی قطعی اور ما انعقد علیہ الاجماع بھی قطعی ہے لہذا ہم پر یہ اشکال وارد نہ ہوگا (۲) معترض صاحب ہم آپ کا کبریٰ تسلیم نہیں کرتے کہ ظنی پر علم کا اطلاق نہیں ہو سکتا بلکہ علم کا اطلاق قطعیات اور ظنیات دونوں پر ہوتا رہتا ہے مثلاً علم طب علم نجوم علم ہیئت دیکھئے ان سب پر علم کا اطلاق ہو رہا ہے حالانکہ یہ سب ظنیات پر مشتمل ہیں (۳) تیسرے جواب کا حاصل بھی یہی ہے کہ فقہ کے تمام احکام خواہ وہ احکام قیاسیہ ہی کیوں نہ ہوں وہ قطعی ہیں لہذا ان پر علم کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔ سوال یہ ہوا کہ احکام قیاسیہ واجتہادیہ تو ظنی ہیں آپ نے کیسے دعویٰ کر لیا کہ وہ قطعی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب بھی کوئی مجتہد نظر و فکر کر کے اپنے ظن غالب سے کوئی حکم اخذ کرتا ہے تو شارع کے ہاں مجتہد کا یہ غلبہ ظن معتبر ہوتا ہے حتیٰ کہ اس غلبہ ظن سے حاصل ہونے والے حکم پر گویا منجانب الشارع یہ حکم لگا دیا جاتا ہے کہ یہ حکم ثابت قطعاً ہے اب گویا شارع علیہ السلام کی طرف سے یہ کہا گیا کہ **کلما وجد غلبة ظن المجتهد یكون الحكم ثابتاً قطعاً** تو اس سے ثابت ہوا کہ جو حکم مجتہد نے اپنے اجتہاد غلبہ ظن سے حاصل کیا ہے وہ عند الشارع قطعی بن گیا ہے ظنی نہیں رہا ظن صرف اس کے طریق اور مقدمات میں تھا جب مقصود ثابت ہو گیا تو وہ قطعی بن گیا اس میں کوئی شبہ نہ رہا جس طرح آدمی ایک مظنون راستہ پر چل کر مطلوب تک پہنچ جائے اگر چہ راستہ مظنون ہے لیکن مطلوب تک پہنچنا قطعی ہے لہذا ان مسائل قیاسیہ پر بھی علم کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ یہ جواب اس گروہ کے مطابق صحیح ہے جو یہ کہتا ہے کہ مجتہد مصیب لیکن وہ گروہ جو یہ کہتا ہے کہ المجتہد یخطئ ویصیب اس کے مطابق یہ جواب صحیح نہیں ہوگا کیونکہ وہ تسلیم نہیں کرتا کہ کما غلب ظن المجتہد یشیت الحکماں لئے ضروری نہیں ہے کہ مجتہد کا غلبہ ظن صحیح ہو بلکہ غلط بھی ہو سکتا ہے لہذا اس گروہ کے مطابق کما غلب ظن المجتہد یشیت الحکماں کا معنی یہ ہوگا غلبہ ظن مجتہد سے جو حکم ثابت ہوگا تو وہ ثابت قطعاً ہوگا بایں معنی کہ اس پر عمل کرنا واجب ہوگا جس طرح حکم قطعی پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے یا بایں معنی قطعی ہے کہ وہ دلیل سے ثابت ہے اگر چہ ظنی علم اللہ وہ قطعی نہ ہو لیکن بالظن الی الدلیل تو قطعی ہے لہذا اس مذہب کے

مطابق کئی مسائل قیاسیہ و احکام قیاسیہ کو قطعی کہا جاسکتا ہے۔ خلاصہ جواب: ثابت یہ ہوا کہ فقہ کے تمام احکام قطعی ہیں خواہ وہ احکام منصوصہ ہوں یا احکام اجماعیہ و احکام قیاسیہ ہوں لہذا علم کا اطلاق علی الفقہ صحیح ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله فجوابه اولاً مشعر غرض شارح اشکال علی المصنف! اشکال یہ ہے کہ مصنف کے جواب اول سے ثابت ہوا کہ فقہ احکام قطعیہ کے علم کو کہا جاتا ہے تو وہ احکام جن کے اندر نزول وحی قیاس کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے وہ فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ وہ ظنی ہیں حالانکہ یہ تو معظم مسائل فقہ میں سے ہیں جواب! اس اعتراض کا پہلے تفصیلی طور پر جواب دے دیا گیا ہے کہ وہ احکام جن کے ساتھ نزول وحی کا ظہور قیاس کے ذریعہ سے ہوا ہے وہ یہی مسائل قیاسیہ ہیں اور یہ مسائل قیاسیہ فقہ حقیقی سے خارج ہیں صرف فقہ مدونہ میں عوام الناس کی ضرورت اور احتیاج کی بناء پر ان کو داخل کر دیا گیا لہذا اس اشعار مصنف میں کوئی قباحت نہیں ہے ثم ماورد به النصن او الاجماع الخ جواب اول پر دوسرا اعتراض ہے کہ مصنف کا یہ قول کہ ما ثبت به نزول الوحی وما انعقد علیہ الاجماع قطعیت صحیح نہیں ہے کیونکہ مطلقاً ہر حکم جو نص سے ثابت ہو وہ قطعی نہیں ہوتا بلکہ وہ اس وقت قطعی ہوتا ہے جب اس کا ثبوت بھی قطعی ہو اسی طرح مطلقاً اجماعی حکم بھی قطعی نہیں ہوتا بلکہ تب قطعی ہوتا ہے کہ جب اس کا ثبوت بھی قطعی ہو یہی وجہ ہے کہ وہ احکام جو اخبار آحاد سے ثابت ہوں ظنی ہوتے ہیں حالانکہ خبر واحد بھی ایک نص ہے لیکن چونکہ یہ نص ظنی ہے اس کا ثبوت ظنی ہے اس لیے اس سے حکم قطعی نہیں بلکہ ظنی ثابت ہوتا ہے۔ تو مطلقاً یہ کہنا کہ وہ احکام جن کے ساتھ نزول وحی کا ظہور ہو چکا ہے یا جن پر اجماع وارد ہو چکا ہے وہ قطعی ہیں صحیح نہیں ہے۔ جواب! شارح کا یہ اشکال بھی درست نہیں ہے کیونکہ مصنف کی مراد بھی یہی ہے ما ظہر نزول الوحی بطریق المقطع والیقین جواب! (۲) نص اور اجماع ہمیشہ قطعیت کا فائدہ دیتے ہیں اور ان سے جو حکم ثابت ہوتا وہ قطعی ہی ہوتا ہے البتہ کبھی کبھی کسی عارض کی وجہ سے قطعیت ثابت نہیں ہوتی۔ ہماری بحث اس نص اور اجماع کے بارے میں ہے جو مع قطع النظر عن العوارض ہوں وہ ہر حال میں قطعی ہوتے ہیں لہذا مصنف کا قول کہ یہ قطعی ہوتے ہیں صحیح ہے۔ قوله وثالثاً هو الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع به والظن في طريقه الخ غرض توضیح متن شارح! کہتے ہیں یہ جواب مصنف کا اپنا نہیں ہے بلکہ محصول وغیرہ میں سے ہے۔ متن میں مصنف نے جواب ثالث یہ دیا تھا علم کا اطلاق فقہ پر صحیح ہے کیونکہ فقہ کے تمام احکام خواہ وہ ما ظہر نزول الوحی ہوں خواہ احکام اجماعیہ ہوں خواہ احکام قیاسیہ تمام قطعی ہیں اس پر شبہ یہ تھا کہ احکام قیاسیہ تو ظنی ہوتے ہیں آپ ان کو کیسے قطعی کہتے ہیں تو مصنف نے

جواب دیا تھا شارح اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ جو گمان کیا جاتا ہے کہ احکام قیاسیہ ظنی ہیں صحیح نہیں ہے بلکہ درحقیقت یہ احکام قطعی ہیں البتہ مجتہد جس طریق اور راستہ سے اس حکم تک پہنچتا ہے وہ طریق ظنی ہوتا ہے یعنی مجتہد اپنے غلبہ ظن سے اس حکم تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے جب وہ حکم تک پہنچ جاتا ہے تو وہ حکم قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے اور راستہ کا ظنی ہونا حکم کے مظنون ہونے کو لازم نہیں کرتا مثلاً ایک شخص حج کے ارادہ سے مکہ مکرمہ جانا چاہتا ہے لیکن اسے راستہ معلوم نہیں ہے اب وہ اجتہاد کر کے اپنے غلبہ ظن کے مطابق ایک راستے پر پھل پڑتا ہے اور چلتے چلتے مکہ مکرمہ پہنچ جاتا ہے اب اس نے جو راستہ اختیار کیا وہ تو ظنی ہے لیکن جو مطلوب ہے وہ قطعی طور پر حاصل ہو گیا ہے اس بناء پر وہ خوش ہو گیا کہ میرا ظن مفہمی الی یقین ہو گیا ہے تو یہی حال احکام قیاسیہ کا ہے کہ یہ تو قطعی ہیں لیکن ان کے راستے میں ظن ہے و تقدیرہ سے اسی جواب ثالث کی مزید وضاحت کرتے ہیں لیکن اس وضاحت سے قبل یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ مجتہد کے اجتہاد کے بارے میں علماء کرام کے دو مذہب ہیں (۱) بعض علماء کا مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہد کا اجتہاد صواب اور صحیح ہوتا ہے اور اس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ عند اللہ بھی ثابت ہوتا ہے اس کو فرقہ مصوبہ کہا جاتا ہے (۲) بعض علماء کا مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہد مصیب نہیں ہوتا بلکہ مصیب ایک مجتہد ہوتا ہے جو کہ مذہب ہے (اسے فرقہ غیر مصوبہ کہا جاتا ہے) جیسا کہ مقولہ مشہور ہے **المجتہد یغلطی ویصیب** اب جواب ثالث کی دو تقریریں ہیں پہلی تقریر فرقہ مصوبہ کے مطابق ہے اور دوسری تقریر فرقہ غیر مصوبہ کے مطابق ہے تقریرہ سے تقریر اول بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے کہ مجتہد کو جس حکم کے متعلق غلبہ ظن حاصل ہو جائے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور اخبار آحاد بھی اس بارے میں کثیر ہیں یہاں تک معنی حد تو اترا کو پہنچی ہوئی ہیں اور مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ غلبہ ظن شارع کے نزدیک معتبر فی الاحکام ہے اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ اخبار آحاد جو متواتر المعنی ہیں دلالت کرتی ہیں کہ غلبہ ظن پر عمل کرنا واجب ہے تو جب اجماع بھی دال ہے اور اخبار آحاد بھی اسی بات پر دال ہیں کہ غلبہ ظن فی الاحکام ان احکام پر جو عمل کا تقاضہ کرتا ہے تو گویا شارع علیہ السلام کی طرف سے نص قطعی ہوگی کہ جب کسی حکم پر مجتہد کا غلبہ ظن ہو جائے گا تو وہ حکم فی علم اللہ ثابت ہو جائے گا قطعاً جب یہ حکم اللہ تعالیٰ کے علم میں ثابت ہو گیا تو وہ حکم مظنون اب نفس الامر میں بھی قطعی ہو گیا ہے ظنی نہیں رہا لہذا اس پر علم کا لفظ اطلاق کیا جاسکتا ہے کیونکہ وہ حکم نفس الامر میں اور فی علم اللہ ہر حال میں قطعی بن چکا ہے یہ تقریر اس صورت میں ہے جب ہر مجتہد کو مصیب تسلیم کیا جائے (کما هو رای المصوبہ) **(فان قیل المظنون شارح ما قبل کی تقریر پر اشکال وارد کر رہے ہیں یہ کہنا کہ جو حکم ظنی تھا وہی معلوم اور مقطوع بن جائے گا یہ کیسے صحیح ہے یہ تو اجتماع متضادین ہے کیونکہ مظنون وہ ہے جو یقین کا احتمال رکھے اور معلوم وہ ہے جو احتمال نقیض نہ رکھے تو یہ کہنا کہ حکم مظنون معلوم و مقطوع بن جائے گا اجتماع ضدین کا قول کرنا ہے۔ جواب! (۱) یہاں اجتماع ضدین نہیں**

ہے کیونکہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے کہ ظن طریق اور راستہ میں ہوگا اور قطعیت نفس حکم میں ہوگی (۲) شارح تفتازانی کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں اجتماع ضدین نہیں ہے بلکہ دونوں حکمین کا زمانہ مختلف ہے کیونکہ حکم مظنون تھا قبل القیاس اور مقطوع (معلوم) بنے گا بعد القیاس جب قیاس و برہان کا اعتبار کریں گے تو ہی مظنون حکم معلوم اور مقطوع بن جائے گا وہ قیاس یہ ہے قد علم کون هذا الحكم مظنوناً للمجتهد وکل ما علم کونہ مظنوناً للمجتهد علم کونہ ثابتاً فی نفس الامر قطعاً نتیجہ هذا الحكم علم کونہ ثابتاً فی نفس الامر قطعاً تو حکم مظنون تھا قبل ملاحظہ هذا القیاس اور معلوم و مقطوع بنا بعد ملاحظہ القیاس، لہذا اجتماع ضدین ومتنافیین نہیں ہے یہ تقریر فرقہ مصوبہ کے مذہب کے مطابق ہے واما علی تقدیر ان المصیب احد سے فرقہ غیر مصوبہ کی تقریر ہے ان کے مطابق تقریر اس طرح ہوگی جب اجتماع اور اخبار آحاد سے ثابت ہو گیا کہ غلبہ ظن مجتہد پر عمل کرنا واجب ہے تو گویا شارح علیہ السلام نے نص قطعی ہوگی کہ کل حکم غلب علی ظن المجتہد فهو واجب العمل قطعاً یعنی ہر حکم جس پر غلبہ ظن مجتہد ہو جائے اگرچہ وہ نفس الامر میں تو قطعاً ثابت نہیں ہوتا لیکن اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے تو وجوب عمل کے اعتبار سے وہ قطعی ہوتا ہے (کیونکہ وجوب شارح قطعی ہوتا ہے) یا یوں کہا جائے کل حکم غلب علی ظن المجتہد فهو ثابت بالنظر الی الدلیل۔ یعنی جس حکم پر غلبہ ظن مجتہد ہو جائے تو وہ بالنظر الی الدلیل قطعاً ثابت ہوتا ہے اگرچہ نفس الامر میں وہی علم اللہ ثابت نہ ہو تو پھر بھی وہ حکم مظنون بالنظر الی الدلیل قطعی ہو جائے گا لیکن یلزم علی الاول یہاں سے تقریر ثانی پر اشکال کر رہے ہیں کہ تقریر ثانی جو کہ فرقہ غیر مصوبہ کی طرف سے تھی کی دو شقیں تھیں دونوں پر اشکال ہے اول شق پر یہ اشکال لازم آئے گا کہ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ مظنون مجتہد واجب العمل ہے تو فقہ وجوب عمل بالا احکام کے علم کا نام ہوگی کیونکہ اس دلیل سے وجوب عمل ثابت ہوتا ہے حالانکہ فقہ تو علم بالا احکام کو کہتے ہیں نہ کہ علم بوجوب العمل کو، دوسری شق پر یہ اشکال لازم آئے گا کہ جو حکم مظنون دلیل سے ثابت ہو وہ قطعی ہوگا اگرچہ وہ دلیل ظنی ہو اور نفس الامر واقع میں وہ حکم قطعی نہ بھی ہو لیکن بالنظر الی الدلیل وہ قطعی ہوگا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ حکم قطعی تو وہ ہوتا ہے جو نفس الامر اور واقع میں ثابت ہو اور نقیض کا احتمال نہ رکھتا ہو۔

جواب! پہلی شق پر جو اشکال کیا گیا ہے اس کا جواب یہ نہ کیا گیا ہے کہ وجوب عمل بظن المجتہد کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد یقین اور جزم کرے کہ ظن جس امر کے وجوب پر دال ہے وہ واجب ہے اور جس چیز کی حرمت پر دال ہے وہ حرام ہے تو اسی کو علم بالا احکام کہا جاتا ہے کیونکہ وجوب اور حرمت احکام ہیں اور انہی کے علم کو فقہ کہا جاتا ہے شق ثانی کا جواب یہ ہے کہ یہاں علم بالا احکام سے مراد وہ علم ہے جو مقابل ظن ہے تو حکم قطعی اور غیر قطعی سب کو شامل ہے۔ وغایۃ ما امکن فی هذا

المقام ما ذكره بعض المحققين تيسرا جواب جو مسائل قیاسیہ ظنیہ کے قطعیہ ہونے کو ثابت کرنے کیلئے دیا گیا تھا چونکہ اس پر اشکالات تھے اس لیے شارح تفتازانی ایک اور جواب نقل کر رہے ہیں جس جواب کو بعض محققین نے ”شرح منہاج“ میں ذکر کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ انتہائی امکانی کوشش جو کہ ان مسائل قیاسیہ ظنیہ کو علمی اور قطعی مسائل بنانے کی جاسکتی ہے وہ ہے جس کو بعض محققین نے ”شرح منہاج“ میں ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ چند مقدمات کو ملا کر مسائل قیاسیہ کی قطعیت کو ثابت کیا جائے گا جن کی تفصیل یہ ہے کہ یہاں چار شکلیں بنیں گی جس کے بعد نتیجہ یہ نکلے گا کہ جو حکم مظنون مجتہد ہوتا ہے وہ معلوم قطعی ہوتا ہے لہذا فقہ بھی علم قطعی ہے شکل اول: **الحکم المظنون للمجتہد یجب العمل بہ قطعاً** (صغریٰ) وکل حکم یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ (کبریٰ)۔ صغریٰ کی دلیل بیان کی گئی ہے لیس القاطع سے دلیل قاطع سے مراد اجماع اور اخبار آحاد متواترۃ المعنی ہیں، اور کبریٰ کی دلیل بیان کی والا **لم یجب العمل بہ نتیجہ الحکم المظنون للمجتہد علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ** یہ نتیجہ شارح نے کتاب میں ذکر نہیں کیا اس شکل کے کبریٰ کا مقصد یہ ہے کہ جو حکم مجتہد کا مظنون ہوتا ہے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے قطعاً **للدلیل القاطع** کیونکہ اس پر دلیل قطعی موجود ہے وہ ہے اجماع امت اور اخبار آحاد متواترۃ المعنی، اور کبریٰ کا مقصد یہ ہے کہ ہر وہ حکم جس پر عمل کرنا واجب ہو قطعاً تو وہ قطعی طور پر اللہ کا حکم ہوتا ہے والا **لم یجب العمل بہ** کبریٰ کی دلیل بیان کی کہ اگر وہ اللہ کا حکم نہ ہوتا تو اس پر عمل کرنا واجب نہ ہوتا کیونکہ وجوب تو شارع ہی کی طرف سے ہوتا ہے اب نتیجہ یہ نکلا کہ مظنون مجتہد حکم اللہ ہوتا ہے قطعاً شکل دوم! اس کا صغریٰ شارح تفتازانی نے بیان نہیں کیا اس کا صغریٰ بعینہ شکل اول کا کبریٰ ہے شکل اس طرح بنے گی (صغریٰ جو کہ مذکور نہیں) **کل حکم یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ**۔ (کبریٰ یہ کتاب میں مذکور ہے) وکل ما علم قطعاً انہ حکم اللہ فهو معلوم قطعاً۔ نتیجہ۔ **فکل حکم یجب العمل بہ قطعاً فهو معلوم قطعاً** (یہ نتیجہ بھی کتاب میں مذکور ہے) مقصد یہ ہے ہر حکم جو واجب العمل ہو قطعاً وہ اللہ ہی کا حکم ہوتا ہے قطعاً اور جو اللہ کا حکم ہو قطعاً تو وہ معلوم قطعی ہوتا ہے ثابت ہوا کہ جو حکم واجب العمل ہو وہ معلوم قطعی ہوتا ہے۔ شکل ثالث! یہ کتاب میں مذکور نہیں ہے اس کا صرف نتیجہ مذکور ہے اس شکل کا صغریٰ شکل اول کا صغریٰ بنے گا اور اس کا کبریٰ شکل ثانی کے نتیجہ کو بنایا جائے گا۔ (صغریٰ کتاب میں نہیں) **الحکم المظنون للمجتہد یجب العمل بہ قطعاً**۔ (کبریٰ کتاب میں نہیں ہے) وکل ما یجب العمل بہ قطعاً فهو معلوم قطعاً۔ نتیجہ۔ **الحکم المظنون للمجتہد معلوم قطعاً** (کتاب میں مذکور ہے)۔ مقصد یہ ہے کہ جو حکم مظنون مجتہد ہوتا ہے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور ہر وہ حکم جس پر عمل کرنا واجب ہو تو وہ معلوم قطعی ہوتا ہے۔ شکل

راجع! (مغزی) الفقه مظنون المجتهد۔ (کبریٰ) وکل ما هو مظنون المجتهد فهو معلوم قطعاً۔ نتیجہ۔ فالفقه معلوم قطعاً۔ یہ شکل راجع بھی کتاب میں مذکور نہیں ہے صرف فالفقه علم قطعی سے نتیجہ بیان کیا ہے ان چار اشکال کے بعد اب نتیجہ یہ سامنے آیا کہ فقہ ایک معلوم قطعی ہے اور ظن وسیلہ ہوتا ہے لہذا اس پر علم کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔ وحلہ انالانسلم۔ سے شارح تفتازانی نے پھر اس امکانی کوشش کی تردید کر دی جو فقہ کے علم قطعی ثابت کرنے کیلئے کی گئی تھی خلاصہ رد یہ ہے کہ ہم شکل اول کے کبریٰ کو تسلیم نہیں کرتے (کبریٰ) یہ تھا کل حکم یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ کہ ہر وہ حکم جس پر عمل کرنا واجب ہو وہ قطعی طور پر اللہ تعالیٰ کا حکم ہوتا ہے ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ایسا بھی تو ہو سکتا ہے کہ ایک حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ظنی ہو اور اس پر عمل کرنا واجب ہو اور کبریٰ پر جو دلیل بیان کی گئی ہے والا لم یجب العمل بہ یہ دلیل بھی درست نہیں ہے کیونکہ یہی تو محل نزاع ہے اسی میں اختلاف اور جھگڑا چل رہا ہے کہ اگر ایک حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو تو کیا اس پر عمل کرنا واجب ہے یا نہ تو اس کو حکم کے قطعی ہونے پر بطور دلیل پیش کرنا درست نہیں ہوگا لہذا اس دلیل سے حکم کا قطعی ہونا ثابت نہ ہوا۔ وان بنی ذالک۔ اگر حکم کے قطعی ہونے کو دوسری دلیل سے ثابت کیا جائے اور اس کی بنیاد اس قیاس پر رکھی جائے کہ الحکم مظنون المجتهد وکل ما هو مظنون المجتهد فهو حکم اللہ قطعاً جیسا کہ فرقہ مصوبہ کی رائے ہے تو اس قیاس کے ذریعہ حکم کا قطعی ہونا تو ثابت ہو جائے گا لیکن اشکال یہ وارد ہوگا کہ وکل ما یجب العمل فهو معلوم قطعاً میں وجوب عمل کا ذکر بالکل فضول ہو جائے گا کیونکہ اس وقت فقہ کو علم قطعی ثابت کرنے کیلئے وجوب عمل کا ذکر ضروری نہیں صرف یوں کہ دیا جاتا تھا هذا الحکم مظنون المجتهد وکل ما هو مظنون المجتهد فهو حکم اللہ قطعاً کیونکہ فرقہ مصوبہ کے نزدیک وجوب عمل قطعی نہیں بلکہ خود حکم قطعی ہوتا ہے بہر حال عند الشارح یہ امکانی کوشش بھی مخدوش ہے۔

متن توضیح

واصل الفقه الكتاب والسنة والقياس وان كان ذا فرعا الثلاثة الخ لما ذكر ان اصول الفقه الخ۔ مصنف اپنی عبارت کو ماقبل سے ربط دے رہے ہیں کہ پہلے یہ گزر چکا ہے کہ اصول فقہ وہ (اشیاء) ہیں جن پر فقہ کی بناء ہو اب ہمارا ارادہ یہ ہے کہ یہ وضاحت کریں کہ وہ اشیاء کونسی ہیں جن پر فقہ کی بناء ہوتی ہے خلاصہ یہ کہ اب تک اصول فقہ کی حد اضافی کا بیان ہوتا رہا اب ہم اصول فقہ کا مصداق بیان کرنا چاہتے ہیں فقال هو هذه الاربعة تو اصول فقہ چار ہیں کتاب، سنۃ، اجماع، قیاس، اور یہی اصول فقہ کے مصداق ہیں پھر آگے وضاحت کی کہ ان اصول اربعہ میں سے پہلے تین

اصول (کتاب سنۃ اجماع) اصول مطلقہ یعنی اصول کاملہ و مستقلہ ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک اصل مثبت حکم ہے اور کسی دوسری چیز کی فرع بھی نہیں ہے لیکن اصل رابع قیاس اصل مطلق و کامل نہیں ہے من وجہ اصل ہے من وجہ فرع ہے اصل اس وجہ سے ہے کہ جو حکم اس سے ثابت ہوا وہ ظاہر اسی کی طرف منسوب و مستند ہے اور من وجہ فرع اس لیے ہے کہ قیاس درحقیقت اصول ثلاثہ (کتاب، سنۃ، اجماع) کی فرع ہے اذ لعلۃ نے فرعیۃ قیاس کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ قیاس میں جس علت کی وجہ سے حکم ثابت ہوتا ہے وہ علت انہی اصول ثلاثہ میں سے کسی اصل کے حکم سے مستنبط اور اخذ کی جاتی ہے اسی علت کو لیکر مقیس میں حکم ثابت کیا جاتا ہے تو حکم قیاس سے نہیں ثابت ہوا بلکہ انہی اصول ثلاثہ سے ثابت ہوا ہے لہذا ثابت ہوا کہ قیاس اصول ثلاثہ کی فرع ہے ان کے بغیر اس میں حکم ثابت نہیں ہو سکتا و ایضاً ہو لیس بمثبت بل ہو مظهر۔ قیاس کی فرعیۃ کی دوسری دلیل بیان کی کہ ضابطہ مسلمہ ہے کہ قیاس مظهر حکم ہے مثبت حکم نہیں ہوتا مثبت حقیقتاً اور ثلاثہ ہوتی ہیں تو ان دو دلیلوں سے ثابت ہوا کہ قیاس اصل مطلق نہیں ہے بلکہ من وجہ اصل ہے من وجہ فرع ہے۔ اما نظیر القیاس الخ۔ یہاں سے مصنف قیاس مستنبط من الاصول الثلاثہ کی امثلہ بیان فرما رہے ہیں قیاس یا مستنبط من الکتاب ہو گا یا من السنۃ یا من الاجماع، مصنف نے ہر ایک کی مثال بیان کی قیاس مستنبط من الکتاب کی مثال کتاب اللہ سے ثابت ہے کہ وطی فی حالت الخیض حرام ہے اس کی علت بیان کی گئی ہے قل ھو ذی اب یہی علت لو اطت میں بھی پائی گئی لہذا اس کو حالت خیض پر قیاس کر کے اس پر بھی حرمت کا حکم لگادیا گیا و اما المستنبط من السنۃ۔ علت مستنبط من السنۃ کی مثال سنۃ میں بیان کیا گیا ہے خطہ کے ایک قفیز کو ایک کے عوض بیچا جائے دو کے عوض نہیں کیونکہ ربو حرام ہے۔ کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخبطۃ بالخطۃ مثلاً، بمثل ید ابید و الفضل ربو علت حرمت ربو عند الاتفاق قدر اور جنس بیان کی گئی ہے اور یہی علت بیع قفیز الخیض بعوض قفیزین من الخیض میں بھی پائی گئی لہذا اس میں بھی حرمت والا حکم لگادیا گیا و اما القیاس المستنبط من الاجماع۔ قیاس مستنبط من الاجماع کی مثال یہ ہے کہ اجماع امت ہے کہ اپنی موطوۃ باندی کی ماں سے وطی اور نکاح حرام ہے تو اپنی موطوۃ باندی کی ماں سے حرمت نکاح اجماع سے ثابت ہے کیونکہ قرآن پاک میں اپنی بیویوں کی امہات کی حرمت کا ذکر ہے اپنی باندیوں کی امہات کا ذکر نہیں ہے تو ان کی حرمت اجماع سے ثابت ہے اس حرمت کی علت جزئیۃ و بعضیۃ بیان کی گئی جسے حرمت مصاہرہ کہا جاتا ہے پھر یہی علت مزنیۃ کی ماں میں بھی پائی گئی لہذا اس میں بھی حرمت والا حکم ثابت کر دیا گیا کہ مزنیۃ کی ماں کے ساتھ زانی نکاح نہیں کر سکتا۔ مصنف نے اس کو اس عنوان سے ذکر کیا وطی حرام کو قیاس کرنا وطی حلال پر حرمت مصاہرہ کے ثابت کرنے کیلئے وطی حرام سے مراد احبہ سے زنا کرنا وطی حلال سے مراد اپنی باندی سے وطی کرنا اب اس وطی حلال سے حرمت مصاہرہ ثابت ہو جاتی ہے تو وطی حرام سے بھی حرمت مصاہرہ ثابت ہو جائے گی بعلة

الجزئیة والخصیة۔ فائدہ: قیاس مستط من الاجماع کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے یہ فرمایا فاورد ولنظیرہ اس مثال کو اصولیین کی طرف منسوب کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مثال میں اشکال ہے وہ یہ ہے کہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ حرمت امانۃ موطوءہ اجماع سے نہیں بلکہ دلالتہ النص سے ثابت ہے اسی مناقشہ سے بچنے کیلئے مثال کی نسبت الی الاصولیین کردی تاکہ خود بری الذمہ ہو جائے۔

﴿شرح تلوت﴾

قوله واصول الفقه ماسبق کان بیان مفهوم اصول الفقه الخ۔ غرض شارح تو توضیح متن ہے کہ مصنف نے اب تک جو کچھ بیان کیا وہ اصول فقہ کا مفہوم اور معنی تھا اب اس کا مصداق بیان کر رہے ہیں اصول فقہ کے مصداق کی انواع چار قسموں میں منحصر ہے (کتاب، سنہ، اجماع، قیاس) اور یہ انحصار بحکم الاستقراء ہے یعنی حصر استقرائی ہے۔ وجہ ضبطہ سے شارح اقسام اربعہ کی دو وجہ حصر بیان کر رہے ہیں۔ وجہ حصر اول! یہ ہے کہ دلیل شرعی یا وحی ہوگی یا غیر وحی اگر وحی ہے تو دو صورتیں ہیں وحی متلو ہوگی یا غیر متلو اگر متلو ہے تو کتاب اگر غیر متلو ہے تو سنہ اگر وحی نہیں ہے تو دو صورتیں ہیں عصر واحد (ایک زمانہ) کے کل اور تمام لوگوں کا قول ہوگا یا بعض کا اول 'اجماع' اور ثانی 'قیاس' ہے۔ وجہ حصر دوم! وجہ حصر ثانی یہ ہے کہ دلیل شرعی ہم تک یا رسول اللہ کے ذریعہ سے پہنچی ہوگی یا کسی اور ذریعہ سے اگر رسول اللہ کے ذریعہ سے پہنچی ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس دلیل کے الفاظ اور نظم کے ساتھ اعجاز متعلق ہوگا یعنی اس دلیل کے الفاظ معجز ہوں گے یا نہ اگر معجز ہیں تو کتاب اللہ ورنہ سنہ اور اگر وہ دلیل شرعی نبی کریم کے واسطہ سے ہم تک نہیں پہنچی تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ دلیل ایسے لوگوں سے صادر ہوئی ہوگی جن میں عصمت عن الخطاء شرط ہے یا نہ اول صورت میں اجماع ہے ثانی صورت میں قیاس۔ فائدہ! (۱)۔ ایک اور وجہ حصر بھی بیان کی گئی ہے جو شارح نے ذکر نہیں کی وہ حسب ذیل ہے کہ دلیل شرعی مظہر حکم ہوگی یا مثبت حکم اگر مظہر ہے تو قیاس اگر مثبت ہے تو دو صورتیں ہیں من جانب الرسول ﷺ ہوگی یا من غیرہ ہوگی۔ اگر من غیرہ ہے تو اجماع اگر من جانب الرسول ہو تو بواسطہ جبرائیل ہوگی یا نہ اول کتاب ثانی سنہ۔ فائدہ! (۲)۔ وحی متلو کی متعدد تفصیلات۔ کی گئی ہیں (۱) وحی متلو وہ ہے جس کے الفاظ تلاوت کیے جائیں اور تلاوت الفاظ موجب ثواب ہو جیسے الفاظ القرآن تلاوت (۲) وحی متلو وہ ہے جس کے الفاظ کی تلاوت پر احکام جاری ہوں مثلاً حائض و جنبی پر عدم تلاوت قرآن کا حکم اور نماز میں اس کی تلاوت کے وجوب کا حکم حائض اور جنبی اور محدث کیلئے مس قرآن کا حکم وغیرہ (۳) وحی متلو وہ ہے جس کو حضرت جبرائیل نے آپ ﷺ پر تلاوت کیا ہو اور آپ نے امت پر تلاوت کیا ہو۔ فائدہ! (۳)۔ انکان قول کل الامۃ، سے عامۃ الناس مراد نہیں ہیں کیونکہ

عامۃ الناس کا اجماع کسی مسئلہ پر شرعاً حجت نہیں ہے بلکہ اس سے مراد کل علماء مجتہدین فی عصر واحد کا قول ہے۔ فائدہ!

(۴) ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع الخ۔ عصمت سے مراد عصمت مجتہد من عن المعصیات والمکررات نہیں ہے کیونکہ اجماع میں یہ شرط نہیں ہے بلکہ عصمت سے مراد عصمت عن الخطاء والصلالہ فی ہذا الحکم الجمع علیہ ہے حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے لا تجتمع امتی علی الصلۃ۔ واما شرائع من قبلنا الخ غرض شارح جواب سوال مقدر۔

سوال! یہ ہوتا ہے کہ آپ نے اولہ اصول فقہ کو اقسام اربعہ میں منحصر کیا ہے یہ حصر باطل ہے بلکہ اولہ اصول فقہ چار سے زیادہ ہیں کیونکہ فقہ کا اصل وہ ہوتا ہے جس سے حکم ثابت ہو اور حکم فقط ان چار سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ اور بھی بہت ساری اشیاء ہیں جن سے حکم ثابت ہوتا ہے (۱) شرائع من قبلنا (ہم سے سابق انبیاء کی شرائع) بھی بعض احکام ثابت ہوئے ہیں جو ہم پر لازم ہیں مثلاً وکتبنا علیہم فیما ان النفس بالنفس الخ، توراۃ کا حکم ہے ہم پر لازم ہے اسی طرح امام شافعی وغیرہ جو بیع السلم فی الحیوان کو جائز قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بیان اوصاف سے حیوان متعین ہو جاتا ہے وہ قہر بقرہ موسیٰ علیہ السلام سے استدلال کرتے ہیں کہ وہ بقرہ اوصاف کے بیان کرنے سے متعین ہو گئی تھی اسی طرح شوافع غیر مال مثلاً تعلیم زراعت ورعی غنم کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں دلیل میں قصہ رکاح موسیٰ علیہ السلام بنت شعیب علیہ السلام پیش کرتے ہیں انہوں نے رعی غنم کو مہر مقرر کیا تھا بہر حال شرائع من قبلنا سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں تو وہ بھی ایک دلیل شرعی بن گئے (۲) تعامل اہل اسلام (جس میں عوام خواص سب عامل ہوں) سے بھی بسا اوقات حکم ثابت ہو جاتا ہے مثلاً ایسی چیز کی بیع کر لی جس میں بیع معدوم ہے جیسے جوتا چار پائی وغیرہ حالانکہ بیع معدوم ہو تو بیع باطل ہے لیکن تمام اہل اسلام کا تعامل ہے اس لیے اس کو جائز قرار دیا گیا اسی طرح آج کل ضاد کو بصوت دال پڑھنا اس پر تعامل ہے (کما یقرء قراء السعودیہ والمصریہ وغیرہما) اس کو مفسد صلوة نہیں قرار دیا گیا تو تعامل سے احکام ثابت ہو رہے ہیں اس لئے کہ تعامل بھی ایک دلیل شرعی ہوگی (۳) قول صحابی سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں تو وہ بھی ایک دلیل شرعی بن گیا کما قال رسول اللہ ﷺ علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین، اصحابی کا نجوم باہم اقتدیتم اقتدیتم (۴) معقول بھی ایک دلیل ہے معقول سے مراد دلیل عقلی ہے اس کو استدلال کہا جاتا ہے بعض حضرات اس کو دلیل خاص بناتے ہیں جیسا کہ صاحب ہدایہ کا طرز ہے ہر مسئلہ شرعیہ پر ایک دلیل نقلی پیش کر کے بعدہ دلیل عقلی پیش کرتا ہے اسی طرح امام طحاوی نظر پیش کر کے اس سے حکم ثابت کرتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دلیل عقلی (معقول) بھی ایک دلیل شرعی ہے اس سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں ونحو ذالک اس میں بہت ساری اشیاء داخل ہیں مثلاً اصحاب حال کبھی اصحاب سے حکم ثابت ہوتا ہے اصحاب کا معنی یہ ہے کہ حال کو ماضی کا قرین بنا دیا جائے باعتبار الحکم (حال کا حکم ماضی کے مطابق) جعل حکم الحال قرینۃ علی الماضی مثلاً اکری (کرایہ پردینے والا) کہتا ہے کہ چونکہ گذشتہ مہینہ کارخانہ چلتا رہا ہے اس

لیے کرایہ دینا ہوگا مکتبہ (کرایہ پر لینے والا) کہتا ہے نہیں چلا لہذا کرایہ نہیں دوں گا اب حال کو دیکھا جائے گا اگر فی الحال چل رہا ہے تو حکم لگایا جائے گا کہ ماضی میں بھی چلتا رہا والا فلا تو اصحاب حال بھی ایک دلیل ہے جس سے حکم ثابت ہوتا ہے (۲) کبھی عرف سے بھی حکم ثابت ہوتا ہے (۳) کبھی قرعہ سے حکم ثابت ہوتا ہے (۴) کبھی قیافہ سے حکم ثابت ہوتا ہے (۵) کبھی تحری سے حکم ثابت ہوتا ہے جیسا کہ اگر قبلہ معلوم نہ ہو تو تحری سے معلوم کیا جائے گا (۶) اخذ بالظاہر (۷) اخذ بالاحتیاط وغیرہ یہ تمام امور ایسے ہیں کہ ان سے حکم ثابت ہوتا ہے تو یہ بھی اولہ شرعیہ کہلانے کے مستحق ہیں حضرات شرعیہ فی الاربعہ باطل ہے جواب! شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ حضرات بالکل صحیح ہے اولہ مستقلہ وکاملہ لہذا حکام صرف چار ہی ہیں باقی جن کے ساتھ اشکال پیش کیا گیا ہے یہ مستقل اولہ نہیں بلکہ انہیں اولہ اربعہ میں داخل ہیں (۱) اگر شرائع من قبلنا قرآن وحدیث میں مذکور نہیں تو وہ ہمارے لیے حجت نہیں ہیں اگر قرآن وسنت میں مذکور ہیں تو دو صورتیں ہیں یا تو انکار و مذمت کے ساتھ ہوں گی یا بلا انکار اگر انکار و مذمت کے ساتھ ہیں وہ بھی ہمارے لیے حجت نہیں جیسے علی الذین ہادوا حرمنا کل ذی ظفر الا یہ آخر میں فرمایا ذالک جزینا ہم بنہم الخ اگر شرائع من قبلنا کتاب وسنت میں مذکور ہیں بلا انکار و بلا مذمت تو وہ ہمارے لیے حجت ہیں لیکن بایں حیثیت کہ وہ کتاب اللہ کا حکم ہیں یا بایں حیثیت کہ وہ سنت نبینا ہیں نہ کہ بایں حیثیت کہ وہ انبیاء سابقہ کی شریعت اور حکم ہیں لہذا یہ کوئی مستقل دلیل نہیں ہے بلکہ داخل فی القرآن یا داخل فی السنۃ ہیں (۲) تعامل اہل اسلام بھی کوئی مستقل دلیل شرعی نہیں ہے بلکہ راجع الی الاجماع ہے بشرطیکہ تعامل بین القرون الفاضلہ ہو (۳) قول صحابی بھی مستقل دلیل نہیں ہے بلکہ اگر قول صحابی مدرک بالقیاس ہے تو قیاس میں داخل ہے اگر غیر مدرک بالقیاس ہے تو سماع پر موقوف ہو کر داخل فی السنۃ ہے (۴) اسی طرح معقول ودلیل عقلی جس کو بعض حضرات نے دلیل خاص کا نام دیا ہے اور اس کا نام استدلال رکھا ہے یہ بھی کوئی مستقل دلیل نہیں ہے کیونکہ عقل محض اور عقل خالص سے کوئی حکم شرعی ثابت نہیں ہو سکتا تو لازماً اس دلیل عقلی کو یا تو کتاب اللہ سے اخذ کیا گیا ہوگا یا حدیث سے تو یہ بھی ان میں داخل ہو جائے گی (۵) عرف تعامل کی طرح اجماع میں داخل ہے (۶) اصحاب حال یہ ملحق بالسنۃ ہے آپ ﷺ کا ارشاد ہے۔ دوع ما یریک الی ما لای یریک (۷) قرعہ عند الاحناف حجۃ نہیں عند الشوافع حجۃ ہو کر داخل فی السنۃ ہے کما روی انہ علیہ السلام بقرع بن نساء عند الخروج الی سفر الخ (۸) قیافہ عند الاحناف حجۃ نہیں عند الشوافع داخل فی السنۃ ہے (۹) تحری داخل فی سنۃ ہے کیونکہ تحری میں شہادت قلب ہوتی ہے تو یہ استفتاء قلب والی حدیث پر عمل ہوگا (۱۰) اخذ بالاحتیاط میں عمل اقوی دلیلین ہوتا ہے تو یہ بھی کتاب یا سنۃ یا اجماع کے ساتھ ہی عمل ہوگا (۱۱) اخذ بالظاہر میں ظاہر دلیل پر عمل ہوتا ہے تو وہ دلیل یا کتاب ہوگی یا سنۃ یا اجماع لہذا یہ تمام دلائل انہیں اولہ اربعہ کے تحت داخل ہیں کوئی مستقل دلیل نہیں۔ فائدہ! (۱) قیاس اور معقول میں چند فروق ہیں (۱) قیاس میں علت مستبطہ ضروری ہے جب کہ معقول میں ضروری نہیں ہے

(۲) قیاس میں تعلیم علت مستنبطہ مخصوصہ ہوتی ہے بخلاف المعقول (۳) قیاس احکام غیر منصوص میں جاری ہوتا ہے جب کہ معقول منصوص وغیر منصوص دونوں میں جاری ہوتا ہے ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة الخ

غرض شارح توضیح متن اشارت تفتازانی اصول ثلاثہ (کتاب سنت اجماع) اور اصل رابع قیاس کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں کہ اصول ثلاثہ اصول مطلقہ اور کاملہ ہیں یعنی من کل الوجوه اصل ہیں کسی اور چیز کی فرع نہیں ہیں کیونکہ یہ ادلہ مستقلہ اور شبتہ لاحکام ہیں اور قیاس من وجہ اصل ہے من وجہ فرع ہے یعنی اصل ناقص ہے اصل اس وجہ سے ہے کہ حکم قیاس بظاہر منسوب و مستند الی القیاس ہی ہوتا ہے لہذا اس اعتبار سے قیاس اصل ہے اور فرع اس وجہ سے ہے کہ یہ اصول ثلاثہ پر موقوف ہے کیونکہ حکم قیاسی کا مدار علت پر ہے اور علت مستنبط ہوگی اصول ثلاثہ (کتاب سنت اجماع) کے موارد سے (موارد سے مراد احکام) تو جو حکم بظاہر مستند الی القیاس تھا درحقیقت مستند و منسوب ہے اصول ثلاثہ کی طرف اور انہی سے ثابت ہو رہا ہے قیاس کا اثر صرف اظہار حکم ہے کہ اس سے حکم خفی کو ظاہر کر دیا نیز دوسرا اثر یہ کیا کہ حکم مقیس علیہ کی وصف کو تبدیل کر دیا من الخصوص الی العموم پہلے حکم خاص تھا بالمقیس علیہ اب عام ہو گیا ہے مقیس کو بھی شامل ہو گیا ہے اس سے ثابت ہوا کہ قیاس اصل کامل نہیں ہے من وجہ اصل ہے من وجہ فرع ومن ہهنا اسی بناء پر کہ اصول ثلاثہ اور قیاس میں فرق ہے اسی فرق کو اجاگر کرنے کیلئے بعض حضرات عبارت میں بھی اصول ثلاثہ کو الگ اور قیاس کو الگ ذکر کرتے ہیں جس طرح کہ تفتازانی ذکر کر رہے ہیں ان اصول الفقہ ثلاثہ الکتاب والسنۃ والاجماع والاصل الرابع القیاس المستنبط من هذه الاصول الثلاثہ واعتراض علیہ بوجوه الاول

انہ الخ شارح تفتازانی یہاں سے اعتراضات کا سلسلہ شروع کر رہے ہیں ان سب اعتراضات کا حاصل یہ ہے کہ قیاس کو اصل مطلق سے خارج کرنا درست نہیں ہے بلکہ اسے بھی اصول ثلاثہ کی طرح اصل مطلق کا درجہ ملنا چاہئے اعتراض اول کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے قیاس کو اصل مطلق سے خارج کر دیا اور اس کو من وجہ اصل اور من وجہ فرع قرار دیا اس وجہ سے کہ وہ اصول ثلاثہ کی فرع ہے یہ غلط ہے بلکہ قیاس بھی اصل کامل اور اصل مطلق ہے کیونکہ اصل مطلق کی تعریف یہ ہے کہ جو کسی چیز کیلئے مبنی ہو اس پر کسی چیز کی بناء ہو خواہ وہ اصل کسی دوسری چیز کیلئے فرع ہو یا نہ اس کے اصل مطلق ہونے کیلئے یہ ضروری اور شرط نہیں ہے کہ وہ کسی دوسری چیز کی فرع نہ ہو مثلاً اب اپنے ابن کیلئے اصل مطلق ہے حالانکہ یہ خود اپنے اب کی فرع ہے اس کا اپنے اب کی فرع ہونا اس کے اصل مطلق ہونے کیلئے مانع اور رکاوٹ نہیں ہے بالکل اسی طرح قیاس کا اصول ثلاثہ کی فرع ہونا اس کے اصل مطلق ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے لہذا قیاس بھی اصول ثلاثہ کی طرح اصل مطلق ہے الثانی ان السبب القریب الخ اعتراض دوم کی تقریر یہ ہے کہ قیاس اصل مطلق اور کامل ہے بلکہ اصل علی وجہ الاتم ہے کیونکہ سبب کی دو قسمیں ہیں (۱) سبب قریب (۲) سبب بعید، سبب قریب وہ ہے جو مفقذی الی الحکم ہو بلا واسطہ اور سبب بعید وہ ہے جو مفقذی

الی المسبب والحکم ہو بالواسطہ اگر ایک حکم کے دو سبب ہوں ایک سبب قریب ہو اور دوسرا سبب بعید پھر سبب قریب سبب اور فرع ہو سبب بعید کیلئے لیکن سبب بعید کسی چیز کا سبب اور فرع نہ ہو تو ضابطہ یہ ہے کہ حکم کی نسبت اسی سبب قریب ہی کی طرف کی جائے گی اور اس سبب قریب کو ہی سبب اور اصل بنانا اولیٰ ہے نہ کہ سبب بعید کو اگرچہ سبب قریب فرع ہے اور سبب بعید کسی چیز کی فرع نہیں پھر بھی اصل کا اطلاق سبب قریب ہی ہوگا لہذا یہاں پر حکم کا سبب قریب قیاس ہے اور سبب بعید اصول ثلاثہ قیاس جو کہ سبب قریب ہے یہ سبب اور فرع ہے اصول ثلاثہ کی اور اصول ثلاثہ کسی چیز کی فرع نہیں لہذا قیاس کو سبب اور اصل کہنا اولیٰ ہوگا بہ نسبت اصول ثلاثہ کے۔ **الثالث ان اولیۃ الغ** پہلے دو اعتراض کا حاصل یہ تھا کہ قیاس اصل ناقص اور ضعیف نہیں ہے بلکہ اصل کامل ہے اس اشکال کا حاصل یہ ہے کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ قیاس اصول ثلاثہ کے مقابلہ میں ضعیف ہے پھر بھی اس کے ضعف کی وجہ سے اس کو اصول ثلاثہ سے الگ کر کے ذکر کرنا اور اس کے ضعف کو بتانا ضروری نہیں ہے ورنہ تو پھر ہر تقسیم میں ایسا کرنا ہوگا کیونکہ ہر تقسیم میں بعض اقسام کامل اور بعض ناقص اور ضعیف ہوتی ہیں تو پھر ضعیف کو علیحدہ ذکر کرنا چاہئے مثلاً یوں کہنا چاہئے کہ الکفرۃ علی قسمین اسم وفعل والقسم الثالث الحرف حالانکہ ایسا نہیں کہا جاتا تو معلوم ہوا کہ قسم ضعیف کو علیحدہ ذکر کرنا ضروری نہیں ہے تو یہاں بھی قیاس کو علیحدہ ذکر کرنا کوئی ضروری نہیں ہے۔ **الرابع ان تغیر الحکم من الخاص الى العموم** اشکال رابع کی تقریر یہ ہے کہ قیاس کو اصل مطلق کہنا چاہئے کیونکہ اتنی بات کو آپ تسلیم کر چکے ہیں کہ قیاس تغیر وصف حکم میں موخر ہے پہلے حکم خاص تھا اب قیاس کی وجہ سے اس میں عموم آ گیا ہے کہ حکم مقیس میں بھی آ گیا ہے اور یہ تغیر بغیر تقریر کے نہیں ہو سکتی مقصد یہ ہے کہ جب تک حکم قیاس میں ثابت اور مقرر نہیں ہوگا اس وقت تک وصف حکم خصوص سے عموم کی طرف نہیں تبدیل ہو سکتی تو تغیر حکم کو تقریر لازم ہے یہ تغیر اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک قیاس فرع میں حکم کو ثابت نہ کر دے تو جب قیاس نے فرع میں حکم کو ثابت کیا تو قیاس اصل مطلق ہو جائے گا کیونکہ اصل مطلق کا بھی یہی معنی ہے جو حکم کو ثابت کرے لہذا قیاس کو اصل مطلق کہنا چاہئے **الخامس ان الاجماع ایضا یفتقر الى السند** اعتراض خامس کا حاصل یہ ہے کہ اگر قیاس کو اصل کامل اور اصل مطلق نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ فرع اور محتاج ہے اصول ثلاثہ کی طرف تو پھر اجماع کو بھی اصل مطلق نہیں کہنا چاہئے کیونکہ وہ بھی فرع اور محتاج الی السند ہے مثلاً اجماع کیلئے ضروری ہے کہ اول حکم کسی خبر واحد سے ظنی طور پر ثابت ہو پھر اس پر اجماع کر لیا جائے تاکہ وہ قطعی بن جائے تو اجماع کیلئے اولاً خبر واحد کا ہونا ضروری ہوا اسی کو سند کہتے ہیں تو اجماع بھی محتاج اور فرع ہوا اس کو بھی اصل مطلق نہیں کہنا چاہئے **والجواب عن الاول** پہلے اشکال کا جواب دے رہے ہیں پہلا اشکال یہ تھا کہ قیاس اصل مطلق ہے کیونکہ اصل مطلق وہ ہوتا ہے جس پر کوئی غیر مبنی ہو قیاس پر بھی غیر یعنی حکم مبنی ہے لہذا یہ بھی اصل مطلق ہوگا باقی اس کا فرع ہونا اصول ثلاثہ کیلئے یہ اس کے اصل کامل

ہونے میں مضرت نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے کب دعویٰ کیا ہے کہ اصل مطلق اور کامل ہونے کیلئے عدم فرعیت ضروری ہے معاذ اللہ ہم نے یہ نہیں کہا کہ اصل مطلق وہ ہے جو کسی دوسری چیز کی فرع نہ ہو اور نہ ہی ہم نے اس بنیاد پر قیاس کو اصل مطلق سے خارج کیا ہے کہ وہ اصول ثلاثہ کی فرع ہے خلاصہ یہ ہے کہ فرعیت و عدم فرعیت کو اصل مطلق کے مفہوم میں کوئی دخل نہیں ہے بلکہ ہم نے قیاس کو اصل مطلق سے اس لیے خارج کیا ہے کہ اصل ایک کلی مشکلک ہے یہ اپنے بعض افراد پر صادق آتا ہے علی سبیل الاشہاد بعض افراد پر صادق آتا ہے علی سبیل الاضعفۃ ایک اصل کا وہ فرد ہے جو معنی اصالت میں مستقل ہے اور ابتداء الغیر علیہ میں بھی مستقل ہے غیر کا محتاج نہیں ہے جیسے کتاب اللہ اور ایک اصل کا وہ فرد ہے جو معنی اصالت میں مستقل نہیں ہے غیر کے معنی ہونے میں وہ کسی اور کا محتاج ہے بایں طور کہ اصل کی فرع درحقیقت اس شئی پر مبنی ہو خود اس اصل پر مبنی نہ ہو مثلاً قیاس اپنے اصالت میں محتاج ہے اصول ثلاثہ کی طرف اور اس کی فرع یعنی حکم مقیس درحقیقت مبنی ہے اسی اصول ثلاثہ پر اب واضح بات ہے کہ اصل کا پہلا فرد قوی ہے اور دوسرا فرد ضعیف ہے پہلے کے اوپر لفظ اصل صادق آئے گا قوت کے ساتھ اور دوسرے کے اوپر صادق آئے گا ضعف کے ساتھ اسی وجہ سے ہم نے کہا تھا کہ اصول ثلاثہ اصول مطلقہ اور کاملہ ہیں بایں معنی کہ اصل کا لفظ ان پر علی سبیل القوۃ صادق آتا ہے اور قیاس اصل کامل نہیں ہے بایں معنی کہ اس پر لفظ اصل علی سبیل الضعف صادق آتا ہے تو مدار اصل کامل اور اصل ناقص ہونے کا فرعیت نہیں ہے بلکہ اصل کے کلی مشکلک ہونے پر ہے جو فرد اقویٰ ہوگا اس کو اصل مطلق کہا جائے گا جو اضعف ہوگا اس کو اصل مطلق و کامل نہیں کہا جائے گا اس لیے وہ اصل مطلق میں داخل نہیں ہوگا یہی وجہ ہے قیاس کو جدا گانہ اور علیحدہ ذکر کیا جاتا ہے تاکہ اس کی اضعفیت فی الاصلۃ واضح ہو جائے واما الاب یہاں سے نظیر معترض کا جواب ہے معترض نے کہا تھا کہ جس طرح اب کا فرع ہونا اپنے اب کیلئے اس کے اصل کامل ہونے میں مانع نہیں اس طرح قیاس کا فرع لہذا اصول الثلاثہ ہونا یہ بھی اس کے اصل مطلق ہونے میں مانع نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کو اب پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ اب میں دو صورتیں ہیں اول اب کا وجود فی الخارج دوم اس کی اصالت اور ابوة للولد یہ جو مشہور ہے کہ اب فرع ہوتا ہے اپنے اب کی یہ اس کی فرعیت اور احتیاجی اول صورت کے اعتبار سے ہے یعنی وجود خارجی کے اعتبار سے کیونکہ اس کے وجود کا سبب اس کا والد بنا ہے اس کے نطفہ سے یہ پیدا ہوا ہے باقی رہا اس کا اپنے بیٹے کیلئے اصل ہونا تو ابوت اور اصالت للولد کے اعتبار سے اب فرع نہیں ہے اپنے اب کی کیونکہ ابوت للولد میں باپ مستقل ہے بلا دخل اب کیونکہ اپنے ولد کیلئے اصل بنا ہے باعتبار النکاح مع الزوجة ثم بجماع معھا ثم بوصول النطفۃ الی رحم زوجتہ اب غور فرمائے نکاح جماع وایصال النطفۃ الی الرحم ان سب چیزوں میں ابو الاب کا کچھ بھی دخل نہیں ہے لہذا اب اپنی ابوة اور اصالت للولد میں اصل مطلق اور کامل ہے کسی کی فرع نہیں البتہ اپنے وجود خارجی میں فرع ہے اپنے اب کی ہماری بحث وجود فی الخارج کے اعتبار

سے نہیں ہے بلکہ ابوۃ والاصلۃ کے اعتبار سے ہے اور قیاس اپنے وجود کے اعتبار سے اصول غلاشہ کی فرع نہیں بلکہ اپنے اصل یعنی معنی اصل کے اعتبار سے فرع ہے تو قیاس کو اب پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے وعن الثانی ان السبب القریب المؤثر الخ دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ آپ کا قیاس کو سبب قریب پر قیاس کرنا یہ بھی قیاس مع الفارق ہے آپ کے اعتراض کی بنیاد اس بات پر تھی کہ قیاس اپنے حکم کیلئے سبب قریب ہے اور سبب قریب حکم کیلئے اصل مطلق ہوتا ہے لہذا قیاس بھی اصل مطلق ہوگا تو ہم عرض کرتے ہیں کہ قیاس اپنے حکم کیلئے سبب قریب نہیں ہے کیونکہ سبب قریب وہ ہوتا ہے جو براہ راست اور بلا واسطہ مؤثر و مثبت للفرع والحکم ہو اور سبب بعید وہ ہوتا ہے جو بالواسطہ مؤثر ہوتا ہے یعنی اس کا اثر واسطہ اور سبب قریب میں ہوتا ہے پھر اس کے واسطہ سے فرع میں ہوتا ہے سبب بعید براہ راست مؤثر فی الفرع نہیں ہوتا لہذا بدیہی بات ہے کہ سبب قریب معنی سمیت واصلۃ میں اولی ہوگا یعنی اس کا اصل اور سبب ہونا اولی ہوگا نسبت سبب بعید کے لیکن ہماری بحث قیاس کے بارے میں ہے اور قیاس کا اصل مطلق ہونا ثابت ہوگا جب کہ پہلے اس کا سبب قریب ہونا ثابت ہو حالانکہ قیاس اپنے حکم کیلئے سبب قریب ہے ہی نہیں کیونکہ سبب قریب مؤثر ہوتا ہے فی الحکم اور قیاس اپنے حکم میں مؤثر و مثبت نہیں ہوتا چہ جائیکہ وہ مؤثر قریب اور سبب قریب بنے بلکہ یہ تو صرف مظہر حکم ہوتا ہے مؤثر اور مثبت درحقیقت اصول غلاشہ ہیں قیاس نے صرف اظہار کیا ہے لہذا قیاس اپنے حکم کیلئے سبب قریب نہیں ہو سکتا جب سبب قریب ہی نہیں ہے تو اصل مطلق کیسے بن سکے گا (خفکر) وعن الثالث انا لا نسلم تیسرے اعتراض کے دو جواب دئے پہلا جواب عدم تسلیمی ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر قسم میں بعض اقسام اقوی ہوتی ہیں اور بعض اضعف بلکہ ماہیت حقیقیہ کی تقسیم میں ایسا نہیں ہوتا بلکہ کہ اس کی اقسام برابر ہوتی ہیں تقسیم الحیوان الی الانسان والفرس وغیرہا کیونکہ ماہیات حقیقیہ کلیات متواطیہ ہوتی ہیں لہذا ان کے اقسام میں تفاوت نہیں ہوتا ضابطہ مسلمہ ہے ولا تشکیک فی الماہیات ولو سلم سے جواب تسلیمی ہے کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ تمام قسم کے اقسام میں بعض اقسام اولی اور بعض اضعف ہوتی ہیں تو پھر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی طرف اشارہ اور تنبیہ ضروری ہو کہ اضعف کو علیحدہ ذکر کیا جائے بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ جائز ہوگا کرنا نہ کرنا دونوں برابر تو یہاں اصول الفقہ میں ایسا کر لیا گیا اور کلمہ کی تقسیم میں ایسا نہیں کیا گیا اور دونوں جائز ہیں فلا اشکال۔ وعن الرابع انه ان ارید چوتھے اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ نے کہا کہ تغیر حکم من الخصوص الی العموم تب ہو سکتی ہے جب حکم کی تقریر ہو جائے فی الفرع اور یہ تقریر قیاس سے ہی ہو سکتی ہے لہذا قیاس اصل کامل ہے ہم پوچھتے ہیں کہ تقریر سے آپ کی کیا مراد ہے اگر آپ کی مراد تقریر فی الواقع و فی نفس الامر ہے کہ قیاس ہی نفس الامر اور واقع میں حکم کو ثابت اور پختہ کرتا ہے فی الفرع تو ہم اس ملازم کو تسلیم نہیں کرتے کہ تغیر حکم تقریر کے بغیر ناممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے تغیر حکم من الخصوص الی العموم ہو لیکن تقریر حکم فی نفس الامر نہ ہو بلکہ

مجتہد سے خطا ہوگئی ہو کیونکہ مذہب حق یہ ہے کہ المجتہد تنظلی ویصیب تو یہ کہنا ان التغبیر من الخصوص الی العموم لایمکن الا بتقریر
 غلط ہوگا اور اگر تقریر سے مراد تقریر حکم فی الفرع باعتبار علمنا ہوا باعتبار نفس الامر فی الواقع تو اس سے قیاس کا اصل کامل ہونا
 ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس سے یہ ثابت ہوگا کہ ہمارے علم کے مطابق قیاس نے حکم کو فرع میں ثابت کیا ہے اب اس سے یہ
 لازم نہیں آتا کہ حقیقتاً بھی حکم کا ثبوت اسی قیاس سے ہو بلکہ ظاہر اور ہمارے علم کے مطابق وہ قیاس سے ثابت ہے اور اس
 سے قیاس کے اصل کامل ہونے کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا وعن الخامس بعد التسلیم پانچویں اشکال کے تین
 جواب دیے جارہے ہیں (۱) پہلا جواب عدم تسلیمی کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اجماع محتاج الی السند ہوتا ہے بلکہ ممکن ہے اللہ تعالیٰ
 مسلمانوں کے دلوں میں ایک حکم کا القاء کر دیں اور اس پر اجماع ہو جائے لہذا اشکال غلط ہے (۲) دوسرا جواب اگر ہم تسلیم کر
 لیں کہ اجماع محتاج الی السند ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اجماع کے دو درجے ہیں ایک (۱) حقیقت و وجود اجماع (۲) دلالت اور
 اصالت اجماع للحکم تو ہم عرض کرتے ہیں کہ اجماع اپنے تحقق اور وجود میں تو محتاج الی السند ہوتا ہے لیکن اپنی اصالت اور دلالت علی
 الحکم کے اعتبار سے محتاج الی الدلیل نہیں ہوتا یعنی بوقت استدلال من الاجماع سند کا لحاظ کرنا اور اس کی طرف التفات کرنا
 ضروری نہیں ہے بخلاف قیاس کے کہ وہ اصل ہونے میں اور استدلال میں محتاج ہے اصول ثلاثہ کی طرف کہ بغیر علت مستنبطہ
 اور بلا اعتبار اصول ثلاثہ اس کے ساتھ استدلال ممکن ہی نہیں ہے لہذا قیاس اصل کامل نہ ہوا اور اجماع اصل کامل رہا کیونکہ وہ
 اپنی اصالت کے اعتبار کسی چیز کی فرع نہیں ہے وقد یجاب سے جواب ثالث ہے کہ تسلیم ہے قیاس بھی فرع ہے اصول ثلاثہ
 کی اور اجماع بھی فرع ہے سند کی لیکن دونوں میں فرق ہے کہ اجماع نے حکم ضعیف کو قوی کر دیا ہے مثلاً پہلے ایک حکم خبر واحد
 کے ذریعہ سے معلوم تھا تو ظنی تھا بعدہ اس پر اجماع ہو گیا تو وہی حکم قطعی بن گیا تو اجماع ایک امر زائد کو ثابت کر رہا ہے وہ ہے
 قطعیت الحکم لہذا بایں اعتبار اس کو اصل کامل کہا جاتا ہے اور قیاس قوی کو ضعیف کر دیتا ہے حکم مقیس علیہ قطعی تھا قیاس میں آ کر ظنی
 ہو گیا بایں حیثیت قیاس اصل ناقص ہوگا لہذا اجماع کا محتاج الی السند ہونا اس کے اصل کامل ہونے میں مضرت نہیں ہوگا

متن توضیح

ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم
 مخصوص الخ مصنف فرماتے ہیں کہ اصول فقہ کی حد اضافی سے فارغ ہونے کے بعد اب ہم اصول فقہ کی حد تقی بیان
 کرتے ہیں حد تقی یہ ہے علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه
 علی وجه التحقيق اصول فقہ وہ علم ہے قواعد کا جن کے ذریعہ سے علی وجہ التحقيق فقہ تک پہنچا جاتا ہے اسی العلم بالقضایا

سے مصنف اپنی عبارت کی وضاحت کر رہے ہیں کہ تعریف میں جو لفظ قواعد مذکور ہے اس سے قضایا کلیہ مراد ہیں جو فقہ تک پہنچاتے ہیں اور ان کا فقہ تک پہنچانا قریب تر ہوتا ہے جسے توصل قریب کہا جاتا ہے مقصد یہ ہے کہ وہ قضایا کلیہ فقہ تک براہ راست بغیر کسی واسطہ کے پہنچاتے ہیں **وانما قلنا** سے مصنف توصل قریب کا فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ یہ قید اس لیے لگائی ہے تاکہ دوسرے علوم جو مبادی کا درجہ رکھتے ہیں مثلاً علوم عربیہ (صرف، نحو، لغت، علم المعانی، والبیان، والبدیع اور علم ندام) تعریف سے خارج ہو جائیں اگرچہ ان کے ذریعہ سے بھی توصل الی الفقہ ہوتا ہے لیکن توصل قریب (یعنی بلا واسطہ) نہیں ہوتا بلکہ بالواسطہ ہوتا ہے۔ **وقولنا علی وجہ التحقیق** سے قید ثانی علی وجہ التحقیق کا فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ اس سے علم الخلاف والجدل کو خارج کرنا مقصود ہے اگرچہ علم الخلاف میں ایسے قضایا کلیہ مذکور ہوتے ہیں جو موصل الی مسائل الفقہ ہوتے ہیں اور توصل بھی قریب ہوتا ہے لیکن علی وجہ التحقیق نہیں ہوتا اور نہ ہی مقصود بالذات ہوتا ہے بلکہ اس سے مقصود خصم کے دلائل کی ترتیب بدل کر انہی کے ذریعہ خصم پر الزام قائم کرنا ہوتا ہے، تو غرض اور مقصود اصلی یہی الزام ہوتا ہے اگر فقہ کا ثبوت ہوگا تو ضمناً ہوگا اور اس قسم کے قواعد ارشاد اور کتاب مقدمہ میں مذکور ہیں تاکہ ان پر مسائل اختلافیہ کی بناء ہو سکے **ونعنی بالقضایا الكلية الخ** مصنف فرماتے ہیں کہ اصول فقہ کی تعریف میں قواعد کے لفظ سے قضایا کلیہ مراد لیے گئے تھے ان قضایا کلیہ سے ہر قسم کے قضایا کلیہ مراد نہیں بلکہ وہ قضایا مراد ہیں جن سے فقہ کے مسائل پر دلیل قائم کی جائے گی بصورت شکل اس دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک مقدمہ یعنی کبریٰ واقع ہوں بس یہی قضایا جو دلیل کا کبریٰ بنیں گے ان کے جانے کا نام اصول فقہ ہے اور اصول فقہ میں انہی کو ذکر کیا جاتا ہے۔ **ای اذا استدلت علی القواعد الموصلة الی مسائل الفقہ الخ** سے اسی کی مزید تشریح کر رہے ہیں کہ جب فقہ کے کسی حکم پر شکل اول سے استدلال کیا جائے گا تو شکل اول میں جو دو قضیے ہوں گے یا تو وہ قیاس اقترانی کی صورت میں ہوں گے یا قیاس استثنائی کی صورت میں اگر وہ دو قضیے قیاس اقترانی کی صورت میں ہیں تو ان دو قضیوں میں سے جو کبریٰ ہوگا وہ ان قضایا کلیہ میں سے ہوگا جو اصول فقہ میں مذکور ہوتے ہیں مثلاً **هذا حکم ثابت دعویٰ** ہے اس کی دلیل شکل اول کی صورت میں بطور قیاس یوں پیش کریں گے لانه حکم یدل علی ثبوت القیاس (صغریٰ) وکل حکم یدل علی ثبوت القیاس فهو ثابت (کبریٰ) یہ کبریٰ دعویٰ کی دلیل ہے اور یہی کبریٰ وہ قضیہ کلیہ ہے جو اصول فقہ میں مذکور ہوتا ہے اور اسی کا نام اصول فقہ ہے اور اگر استدلال قیاس استثنائی (ملازمات کلیہ) کی صورت میں ہو جن میں وجود ملزوم سے وجود لازم ثابت کیا جاتا ہے تو پھر یہ ملازمہ کلیہ (ملازمہ کلیہ مقدم اور تالی کے آپس کے لزوم کو کہا جاتا ہے) ان قضایا میں سے ہوگا جو اصول فقہ میں مذکور ہوتے ہیں جیسے یوں کہا جائے **هذا حکم ثابت دعویٰ** ہے اس کی دلیل ملازمہ کلیہ کی صورت میں یوں پیش کریں گے لانه کلام دل القیاس علی ثبوت هذا حکم کیونکہ هذا حکم ثابت لکن القیاس دال علی ثبوت هذا حکم فیکون هذا

الحکم ثابتاً فیکون هذا الحکم ثابتاً نتیجہ ہے کیونکہ جب استثناء عین مقدم ہو تو نتیجہ عین تالی ہوتا ہے تو اس شکل میں جو ملازمہ کلیہ ہے کما دل القیاس علی ثبوت الحکم کیون الحکم ثابتاً یہی وہ قضیہ کلیہ ہے جو اصول فقہ میں مذکور ہوتا ہے۔ **واعلم انه یمكن ان لا یكون هذا القضية الكلية بعینها الخ** اس عبارت سے مصنف ایک شبہ کا جواب دے رہے ہیں شبہ کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے یہ کہا ہے کہ قیاس اقترانی میں قضیہ کلیہ کا جو کبری ہوتا ہے وہ اصول فقہ میں مذکور اور تیار ہوتا ہے اور اس کا علم اصول فقہ ہے اسی طرح قیاس استثنائی میں جو قضیہ ملازمہ کی صورت میں ہوتا ہے وہ بھی اصول فقہ میں تیار ہوتا ہے اور اسی میں مذکور ہوتا ہے حالانکہ بسا اوقات قضیہ کلیہ کا کبری یا ملازمہ کلیہ اصول فقہ میں بالکل مذکور ہی نہیں ہوتا مثلاً هذا الحکم واجب لانه یدل علی وجوب القیاس وکل حکم یدل علی وجوب القیاس فهو واجب اب یہ کبری اصول فقہ میں کہیں بھی مذکور نہیں ہے تو اس کو اصول فقہ کیسے کہا جائے گا اور یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ یہ قضیہ کلیہ (کبری) اصول فقہ میں تیار ہوا ہے جواب! مصنف جواب دے رہے ہیں کہ ان قضایا کلیہ کے اصول فقہ میں مذکور ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) کبھی تو قضیہ کلیہ جو شکل میں کبری واقع ہو رہا ہے یا ملازمہ کلیہ ہے بعینہ اصول فقہ میں مذکور ہوگا اور کبھی بعینہ اصول فقہ میں مذکور نہیں ہوگا لیکن ضمناً کسی اور قضیہ کلیہ کے ضمن میں اور اس کے تحت میں درج ہو کر اصول فقہ میں داخل ہونگے لہذا اس کے حق میں بھی یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ اصول فقہ میں داخل ہے اور اس میں مذکور ہے مثلاً یہ قضیہ کلیہ ہے کما دل القیاس علی الوجوب فی صورة النزاع فیثبت الوجوب (فی صورة النزاع کی قید اتفاقی ہے اس کو مقصود سے کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ قیاس ہوتا ہی صورة نزاعی میں ہے یہ ملازمہ کلیہ بعینہ اصول فقہ میں موجود نہیں ہے البتہ یہ ایک، اور قضیہ کلیہ میں مندرج ہے جو اس سے بڑا ہے اور وہ بعینہ اصول فقہ میں مذکور ہے وہ یہ ہے کما دل القیاس علی ثبوت کل حکم هذا اشارة بیث الحکم (هذا اشارة سے حکم کی شرائط کی طرف اشارہ ہے) اب پہلا ملازمہ کلیہ (کما دل القیاس علی الوجوب بیث الوجوب) اس قضیہ کلیہ میں مندرج ہے کیونکہ اس قضیہ کلیہ میں کل حکم کا لفظ ہے اور یہ لفظ حکم اپنی جمیع اقسام وجوب مندب وغیرہ کو شامل ہے تو پہلے والا قضیہ کلیہ جس میں وجوب مذکور تھا وہ بھی اسی کل حکم میں داخل ہو جائے گا گویا کما دل القیاس علی ثبوت کل حکم هذا اشارة کی بجائے یہ کہا گیا کما دل القیاس علی الوجوب بیث الوجوب۔ وکما دل القیاس علی الندب بیث الندب وکما دل القیاس علی الحرمة بیث الحرمة وغیرہ یہ سب قضایا اسی قضیہ کلیہ کے افراد ہیں اس لئے اس میں داخل ہونگے لہذا اس وقت یوں کہیں گے کہ یہ قیاس (ملازمہ کلیہ) جو دلیل کے دو مقدموں میں کبری واقع ہو رہا ہے یہ اصول فقہ میں بطریق تضمن مذکور ہے تو اشکال دفع ہو گیا۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله بعد ما تقرر ان اصول الفقه غرض اعتراض واعتذار! اعتراض یہ ہے کہ گذشتہ صفحات میں یہ بات گذر چکی ہے کہ اصول فقہ ایک علم مخصوص کا لقب ہے تو معنی علمیت خود اسی سے مفہوم ہے لہذا مصنف کا علم اصول فقہ میں علم کی اضافت اصول فقہ کی طرف کرنا یہ درست نہیں ہے گویا عبارت یوں ہوگی علم العلم یہ تو تکرار محض ہے صرف اصول الفقہ ہو علم کہنا کافی تھا۔

اعتذار! مصنف کی طرف سے اعتذار پیش کر رہے ہیں کہ یہاں اضافت کی حاجت تو نہیں تھی لیکن صرف بیان اور زیادہ وضاحت کیلئے علم کی اضافت الی اصول الفقہ کر دی گئی ہے جیسے شجرۃ الاراک میں شجرہ کی اضافت الی الاراک توضیح کیلئے ہے ورنہ اراک بھی ایک شجرہ ہے والقاعدۃ حکم کلی غرض تعریف قاعدہ! القواعد قاعدۃ کی جمع ہے شارح قاعدہ کی تعریف کر رہے ہیں کہ قاعدہ وہ حکم کلی ہے جو اپنے جمیع جزئیات پر منطبق اور صادق آئے تاکہ بوقت ضرورت اس حکم کلی سے جزئیات کے احکام کی معرفت حاصل کی جاسکے مثلاً کل حکم دل علیہ القیاس فہو ثابت یہ قاعدہ ہے اس کے ذریعہ سے جمیع احکام قیاسی کا ثبوت حاصل کیا جاسکتا ہے مثلاً یوں کہا جائے گا ہذا حکم دل علیہ القیاس فہو ثابت تو نتیجہ نکلے گا **هذا الحكم ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء** غرض جواب سوال! سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے توصل سے توصل قریب مراد لیا ہے اس پر آپ کے پاس کیا دلیل ہے۔ جواب! شارح جواب دے رہے ہیں کہ ہمارے پاس دو دلیلیں ہیں (۱) توصل بھامیں باء سببیہ ہے اور سبب کی دو قسمیں ہیں سبب قریب اور سبب بعید اصل سبب قریب ہوتا ہے وہی متبادر الی الذہن ہوتا ہے لہذا توصل قریب مراد ہوگا (۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ یہاں توصل منسوب و مضاف الی الفقہ ہے اور براہ راست فقہ تک توصل توصل قریب کے ساتھ ہی ہو سکتا ہے کیونکہ توصل بعید میں فقہ تک توصل نہیں ہوتا بلکہ پہلے توصل الی الواسطہ ہوتا ہے پھر واسطہ سے توصل الی الفقہ ہوتا ہے انہی دو دلیلوں کے تحت یہاں توصل سے توصل قریب مراد لیا گیا۔

فیخرج العلم بقواعد العربیہ الخ اس عبارت میں شارح کچھ تفصیل کے ساتھ توصل قریب کا فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ اس قید سے علم بقواعد العربیہ اور علم کلام خارج ہو گئے کیونکہ یہ مبادی اصول فقہ میں سے ہیں اور ان کے ساتھ توصل الی الفقہ توصل قریب نہیں ہے بلکہ ان کے ذریعہ سے توصل الی الواسطہ (توصل بعید) ہوتا ہے پھر واسطہ سے توصل الی الفقہ ہوتا ہے مثلاً قواعد عربیہ سے اولاً الفاظ کی جو اپنے مدلالات وضعیہ و لغویہ پر دلالت ہوتی ہے اس کی کیفیت معلوم ہوتی ہے کہ یہ کونسی دلالت ہے مظاہمی ہے یا تفسیمی یا التزامی پھر اس واسطہ سے کتاب و سنۃ سے احکام کے استنباط پر قدرت حاصل ہوتی ہے تو علم عربیت سے توصل ہوا ہے الفاظ کے مدلولات کی کیفیت کی معرفت کی طرف پھر اس کے بعد توصل ہوا ہے الی الاستنباط والفقہ تو درمیان میں واسطہ آ گیا اس لیے اس کو توصل بعید کہا جائے گا اسی طرح قواعد کلام سے اولاً کتاب و سنۃ کا

ثبوت اور ان کے صدق کا وجوب حاصل ہوتا ہے پھر اس واسطے سے فقہ تک توصل ہوتا ہے تو یہ بھی توصل قریب نہیں ہے لہذا یہ دونوں اصول فقہ سے خارج ہیں **والتحقیق فی هذا المقام انا الانسان لم یخلق عبثا** غرض شارح بیان حاجت و ضرورت الی الفقہ والی اصول فقہ و تدوینھا اس کی تفصیل کرتے ہوئے شارح کہتے ہیں کہ انسان کو بے کار اور مہمل (سدی) نہیں پیدا کیا گیا بلکہ اس کے ہر عمل کے ساتھ شارع کی طرف سے کوئی نہ کوئی حکم متعلق ہوتا ہے مثلاً **هذا العمل واجب** **هذا العمل مندوب** **هذا العمل حرام** وغیرہ پھر وہ حکم کسی نہ کسی دلیل کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جو دلیل اس حکم کے ساتھ خاص ہوتی ہے دلیل کے ساتھ حکم کے متعلق ہونے کا وجہ یہ بیان کی کہ تمام جزئیات کا احاطہ متعذر رہے تو بوقت حاجت اس دلیل سے حکم مستنبط کر لیا جائے گا اور اس کے جو مناسب احکام ہونگے ان کو قیاس کر لیا جائے گا جب ثابت ہوا کہ انسان کے ہر عمل سے کوئی نہ کوئی حکم متعلق ہوتا ہے تو اس سے ہمیں چند قضایا حاصل ہو گئے ان کا موضوع افعال مکلفین میں سے کوئی فعل ہوگا اور محمول اکام شرع میں سے کوئی حکم (تفصیلی احکام) ہوگا مثلاً الصلوٰۃ واجبہ، الحج واجب، الزنا حرام وغیرہ پھر ان قضایا کا جو علم ادلہ سے حاصل ہوگا اس کا نام علم الفقہ ہے یہاں تک تو حاجت الی الفقہ کا بیان تھا آگے حاجت الی اصول الفقہ کا بیان ہے پھر فقہاء نے ادلہ اور احکام میں غور و فکر کیا ان کی تفصیل میں گئے اور ان میں تعلیم کی تو ادلہ کا رجوع اقسام اربعہ کی طرف ہوا کتاب ستہ 'اجماع' قیاس' اور احکام کا رجوع اقسام ستہ کی طرف ہوا 'وجوب' 'ندب' 'اباحت' 'حرمت' 'کراہت' وغیرہ پھر فقہاء نے ان ادلہ سے جو احکام پر استدلال کیا جاتا ہے اس استدلال کی کیفیت میں تامل کیا بشرطیکہ وہ استدلال اجمالی ہو مع قطع النظر عن التفصیل پھر ان کو اور قضایا کلیہ حاصل ہو گئے جو استدلال اجمالی کی کیفیت سے متعلق تھے من غیر تفصیل الا علی ارادۃ المثال مثلاً یوں کہا جائے الامر للوجوب پھر اس کی تفصیل بطور مثال بیان کی جائے الصلوٰۃ واجبۃ لقولہ تعالیٰ و اقموا الصلوٰۃ اسی طرح ان کو قضایا کلیہ حاصل ہونے کے ساتھ ساتھ وہ شرائط و طرق بھی معلوم ہو گئے جن کے ذریعے سے ان قضایا کو اسنباط احکام کیلئے وسیلہ اور ذریعہ بنایا جاسکے لہذا انہوں نے ان قضایا کو بمع طرق و شرائط ضبط اور مدون کیا اور ان کے ساتھ مزید لواحق و متمات کا بھی اضافہ کر دیا اور مناسب اختلافات کو ذکر کر دیا اور اس سب مجموعہ کا نام اصول فقہ رکھ دیا تو اصول فقہ نام ہو گیا ان قواعد قضایا کلیہ کا جو موصل الی الفقہ ہوں شارح و لفظ القواعد سے وضاحت کر رہے ہیں کہ ہم نے استدلال کے ساتھ جو اجمال کی قید لگائی ہے لفظ قواعد اس پر دال ہے کیونکہ قواعد میں اجمال ہی ہوتا ہے **وزاد المصنف قید التحقیق** سے علی وجہ التحقیق کی قید کا فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ اس سے علم الجدل والخلاف نے احتراز مقصود ہے کامر تفصیلہ فی توضیح المسئلہ۔ **ولقائل ان یمنع کون قواعدہ** غرض شارح اعتراض علی المصنف! اعتراض یہ ہے کہ قید علی وجہ التحقیق مستدرک اور بے کار ہے کیونکہ اس سے علم الخلاف (علم مناظرہ) کو خارج کرنا مقصود ہے اور وہ یتوصل بھا الی الفقہ سے خارج ہو چکا ہے کیونکہ قواعد علم

الخلاف کے ذریعہ سے توصل الی الفقہ بتوصل قریب نہیں ہوتا بلکہ قواعد علم الجدل حکم مستنبط کی محافظت تک یا حکم مستط کی مدافعت تک پہنچاتے ہیں خواہ وہ حکم مستنبط من الفقہ ہو یا من غیر الفقہ ہو تو علم الخلاف کی نسبت فقہ اور غیر فقہ کی طرف برابر ہے لہذا فقہ کے ساتھ مختص نہ ہو فان الجدلی سے یہ بات بیان کی کہ جدلی (مناظر) یا مجیب ہوگا تو وہ اپنے حکم وضعی (وضعا سے حکم مستنبط مراد ہے) کی محافظت کرے گا یا وہ معترض ہوگا تو وہ حکم وضعی (حکم مستنبط) کی مدافعت کرے گا اور اس کو ہدم کرنے کی کوشش کرے گا لہذا علم مناظرہ بتوصل بھا الی الفقہ سے ہی خارج ہے اس کو علی وجہ تحقیق سے خارج کرنا اخراج المخرج اور تحصیل حاصل ہجواب الا ان الفقہاء سے جواب دے رہے ہیں کہ علم الخلاف میں اکثر مسائل فقہ کو ذکر کیا گیا ہے اور اس کے قواعد کو مسائل فقہ پر منطبق کیا گیا ہے اور بہت سے نکات خلافیہ کی بنیاد انہی مسائل فقہ پر ہی رکھی گئی ہے تو باعتبار ظاہر تو ہم پیدا ہوتا تھا کہ علم الخلاف موصل الی مسائل الفقہ ہے گویا باعتبار ظاہر علم الخلاف توصل قریب میں داخل تھا۔ اسی تو ہم کے پیش نظر مصنف نے تو صلا قریباً کے ساتھ علی وجہ تحقیق کی قید کا اضافہ کر کے علم الخلاف کو خارج کیا قولہ نعنی بالقضایا اعلم ان المركب التام غرض شلدرج توضیح متن ہے! متن میں قضیہ کا لفظ مذکور تھا اس کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مرکب تام جو محتمل صدق و کذب ہوتا ہے اس کے مختلف اعتبارات وحیثیات کے لحاظ سے تقریبات نام ہیں اگر مرکب تام کو بایں حیثیت دیکھا جائے کہ مشتمل علی الحکم ہے تو اس کو (۱) قضیہ کہا جاتا ہے اور اگر بایں حیثیت دیکھا جائے کہ اس میں صدق و کذب کا احتمال ہے تو اسے (۲) خبر کہا جاتا ہے، اور اگر بایں حیثیت دیکھا جائے کہ وہ مفید حکم ہے تو اسے (۳) اخبار کہا جاتا ہے، اگر بایں حیثیت دیکھا جائے کہ مرکب تام جزء دلیل بنتا ہے تو اسے (۴) مقدمۃ کہا جاتا ہے اگر بایں حیثیت دیکھا جائے کہ مرکب تام کو دلیل سے طلب کیا جاتا ہے تو اسے (۵) مطلوب کہا جاتا ہے اور بایں حیثیت کہ اس کو دلیل سے حاصل کیا جاتا ہے تو اسے (۶) نتیجہ کہا جاتا ہے، اور بایں حیثیت کہ اس مرکب تام کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اور یہ علم میں واقع ہوتا ہے تو اسے (۷) مسئلہ کہا جاتا ہے تو ذات ایک ہے (مرکب تام) لیکن اعتبارات کے اختلاف کی وجہ سے عبارات (تعبیرات) اور نام مختلف ہیں والحکوم علیہ قضیہ میں ایک حکوم علیہ ہوتا ہے ایک حکوم علیہ محمول علیہ موضوع اور محمول بہ کو محمول کہا جاتا ہے وموضوع المطلوب یسمی اصغر یعنی نتیجہ کے موضوع کو اصغر اور محمول کو اکبر کہا جاتا ہے والدلیل یتألف للاحتمالہ اور دلیل للاحتمالہ دو مقدمتین سے مؤلف و مرکب ہوتی ہے ان دو مقدموں میں سے ایک میں اصغر موجود ہوگا اور دوسرے میں اکبر جس میں اصغر موجود ہے اسے صغریٰ اور جس میں اکبر موجود ہے اسے کبریٰ کہا جاتا ہے اور ان دونوں مقدموں میں ایک چیز تکرار کے ساتھ واقع ہوتی ہے اس چیز کو حد اوسط کہا جاتا ہے دو مقدموں کو ملانے سے جوہیت حاصل ہوتی ہے اس کو شکل کہتے ہیں پھر حد اوسط کے اعتبار سے چار شکلیں بنتی ہیں ان کو اشکال اربعہ کہا جاتا ہے۔ والاسط اما سے شارح انہیں اشکال

اربعہ کو بیان کر رہے ہیں (۱) اگر حد اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہے تو اسے شکل اول کہا جاتا ہے (۲) اگر برعکس ہو یعنی صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو تو شکل رابع کہلاتی ہے (۳) حد اوسط دونوں میں محمول ہو تو وہ شکل ثانی ہے (۴) اگر حد اوسط دونوں میں موضوع ہے تو اسے شکل ثالث کہا جاتا ہے مثلاً **اذا قلنا** سے شارح مثال دے کر ان اصطلاحات کو سمجھانا چاہتے ہیں مثال یہ ہے الحج واجب، دعویٰ۔ لانه ما مور الشارع (صغریٰ) وکل ما هو ما مور الشارع فهو واجب (کبریٰ) اس مثال میں الحج واجب نتیجہ اور مطلوب ہے اس کی دلیل کے دو مقدمہ ہیں اول لان الحج ما مور الشارع اور دوم کل ما مور الشارع واجب اب مطلوب کا موضوع الحج ہے اسے اصغر کہا جائے گا اس کا محمول واجب ہے اس کو اکبر کہیں گے اصغر (الحج) دلیل کے پہلے مقدمہ میں مذکور ہے لہذا اسے صغریٰ کہا جائے گا اور اکبر واجب دوسرے مقدمہ میں مذکور ہے اس کو کبریٰ کہا جائے گا اور دونوں مقدموں میں ما مور الشارع مکرر ہے اس کو حد اوسط کہا جائے گا پھر یہ حد اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع واقع ہو رہی ہے اس کو شکل اول کہا جائے گا فالقواعد الیٰتی یتوصل بها الیٰ الفقہ ہی القضا یا قضیہ کی تحقیق و اصطلاحات بیان کرنے کے بعد شارح تفتازانی اب اصل مقصود یعنی اصول فقہ کی تعریف کے متعلق اظہار خیال کر رہے ہیں کہ قواعد جو اصول فقہ کی تعریف میں مذکور ہیں اس سے وہ قضایا کلیہ مراد ہیں جو شکل اول کا کبریٰ بنتے ہیں جب مسائل فقہ پر شکل اول کے ذریعہ استدلال کیا جائے گا تو صغریٰ سہلۃ الحصول ہوگا اور کبریٰ وہ قضیہ کلیہ ہوگا جو اصول فقہ میں تیار ہوتا ہے اور اس میں مقصود و مطلوب ہوتا ہے جیسا کہ گذشتہ مثال میں کل ما هو ما مور الشارع فهو واجب کبریٰ ہے اور یہی اصول فقہ کے قضایا میں سے ہے **وضم القاعدة الكلية** مقصد یہ ہے کہ صغریٰ سہلۃ الحصول کے ساتھ اس قاعدہ کلیہ کو جو اصول فقہ میں تیار ہوا ہے ملانا تاکہ ہمارا مطلوب فقہی حاصل ہو جائے من القوة الیٰ الفعل اسی کو توصل الیٰ الفقہ کہا جاتا ہے تو توصل الیٰ الفقہ اسی قاعدہ کلیہ اور قضیہ کلیہ کے ملانے سے حاصل ہوا ہے **لکن تحصیل القاعدة الكلية** مقصد یہ ہے کہ اس قاعدہ کلیہ کی تحصیل کوئی آسان کام نہیں ہے بلکہ اس کی تحصیل اولہ اور احکام کے احوال کی بحث کرنے پر اور ان کی شرائط اور قیود کے بیان کرنے پر موقوف ہے جو اس قاعدہ کلیہ میں معتبر ہیں لہذا جس طرح قاعدہ کلیہ اصول فقہ کے مطالب اور مباحث میں سے ہے اسی طرح جو مباحث اس کے ساتھ متعلق ہیں شرائط قیودات وغیرہ وہ بھی اصول فقہ کے مباحث میں سے ہوں گے اور یہ سب کے سب علم بالقاعدہ الکلیہ کے تحت داخل ہونگے اور اس کی تشریح مصنف نے اتنی کر دی ہے کہ اس پر مزید وضاحت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔



﴿متن توضیح﴾

ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم الخ يها من مصنف ادله شرعية
 کے شرائط بیان کر رہے ہیں کہ ادلہ شرعیہ میں سے ہر دلیل اس وقت مثبت للحکم ہوگی جب اس میں تمام شرائط پائی جائیں جن
 شرائط کا تذکرہ اپنے مناسب مقام میں ہے چند شرائط مصنف نے بیان کر دی ہے (۱) ایک شرط یہ ہے کہ وہ دلیل منسوخ نہ ہو
 اگر منسوخ ہے تو اس سے حکم ثابت نہ ہوگا مثلاً حلت حمار یہ ایک حکم ہے اس پر دلیل (حدیث) موجود ہے لیکن وہ منسوخ ہے
 خیبر میں اس کو حرام قرار دیا گیا لہذا اس دلیل سے حکم ثابت نہیں ہوگا (۲) اس دلیل کا کوئی معارض مساوی موجود نہ ہو (۳) اس
 دلیل کا کوئی معارض راجح موجود نہ ہو (۴) اگر کسی حکم پر ادلہ اربعہ میں سے قیاس دلیل بن رہا ہے تو اس کیلئے ایک شرط مخصوص
 ہے کہ مجتہد لاحق و متاخر کا قیاس تب معتبر اور حجت و دلیل بن سکتا ہے جب وہ قیاس مجتہدین سابقین کی اراء میں سے کسی ایک
 مجتہد کی رائے کے ساتھ متفق ہو اگر اس کا قیاس و رائے تمام مجتہدین سابقین کی رائے کے خلاف ہے کسی ایک رائے کے ساتھ
 بھی متفق نہیں ہے تو یہ قیاس باطل ہوگا بظاہر تو یہ شرط عجیب سی لگتی ہے کیونکہ اس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ مجتہد لاحق اور متاخر کیلئے
 مجتہدین سابقین میں سے کسی ایک کی تقلید ضروری ہے لیکن حقیقت حال ایسی نہیں ہے اصل صورت حال یہ ہے کہ مجتہد لاحق
 و متاخر جس مسئلہ میں قیاس و اجتہاد کو استعمال کر رہا ہے اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس مسئلہ میں مجتہدین سابقین کی مختلف اراء
 آچکی ہوگی یا نہ اگر نہیں آچکیں یا صرف ایک رائے آچکی ہے تو پھر قیاس میں کوئی شرط نہیں ہے کہ مجتہد لاحق کی رائے سابقین
 کی آراء سے متفق ہو کیونکہ رائے سابقہ گزری ہی نہیں ہے یا صرف ایک رائے ہے مجتہد لاحق اس کے خلاف کر سکتا ہے اگر
 مجتہدین سابقین کی آراء آچکی ہیں پھر دو صورتیں ہیں یا تو تمام مجتہدین کی آراء ایک ہی رائے پر متفق ہوگی یا نہ بلکہ ہر مجتہد کی
 رائے مختلف ہوگی مگر تمام اراء متفق ہیں تو گویا مجتہدین سابقین کا اجماع ہو گیا اب اگر مجتہد لاحق اسی مسئلہ میں رائے جدید
 اختیار کرے گا تو لازماً یہ اجماع کے خلاف ہوگا اس لیے مجتہد لاحق کی رائے جدید درست نہ ہوگی اور اس کا قیاس باطل ہوگا اور
 اگر مجتہدین سابقین کی اراء مختلف ہیں تب بھی مجتہد لاحق و متاخر کیلئے قیاس جدید اور رائے جدید اختیار کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ
 جب مجتہدین سابقین نے اس مسئلہ میں غور کر کے اپنی اپنی رائے پیش کی تو گویا انہوں نے اس پر اجماع کر لیا کہ اس مسئلہ
 میں بس یہی اراء ہو سکتی ہیں اس کے علاوہ کوئی اور رائے نہیں ہو سکتی اس کو اجماع مرکب کہا جاتا ہے لہذا اب مجتہد لاحق کا نیا
 قیاس اختیار کرنا اجماع مرکب کے خلاف ہوگا اسی وجہ سے مجتہد متاخر کیلئے شرط قرار دیا گیا کہ اس کے قیاس تک مجتہدین
 سابقین میں سے کسی کی رائے پہنچی ہو ورنہ اجماع مجتہدین کے خلاف ہو جائے گا۔ یہ شرائط تو مصنف نے اپنی کتاب میں ذکر کر
 دی ہیں مزید بھی شرائط ہیں مثلاً اگر وہ دلیل کتاب اللہ میں سے ہے تو اس کیلئے شرط ہے کہ وہ معلوم المعنی ہو اگر مجہول المعنی ہے

کالمتشابہات تو اس سے کوئی حکم ثابت نہ ہوگا اگر وہ دلیل سنت میں سے ہے اور سنت میں سے خبر واحد ہے تو اس کیلئے شرط ہے کہ اس کا راوی معروف بالروایۃ ہو اگر وہ دلیل اجماع ہے تو وہ تب مثبت للحکم ہوگی جب تمام اہل اجماع کا اتفاق ہو اگر دلیل قیاس ہے تو اس کی شرط مخصوص ابھی بیان کی جا چکی ہے بہر حال دلیل تب مثبت للحکم ہوگی جب اس میں یہ تمام شرائط پائی جائیں **فالتضییۃ المذکورۃ سواء جعلناها شرائط بیان کرنے کے بعد خلاصہ و نتیجہ کا بیان ہے کہ قضیہ کلیہ مذکورہ خواہ وہ قیاس اقترانی کا کبری ہو یا قیاس استثنائی کا ملازمہ کلیہ اس کا کلیہ ہونا تب صحیح ہوگا جب وہ ان شرائط اور قیودات پر مشتمل ہو اس کے بغیر وہ قضیہ کلیہ متحقق و ثابت نہیں ہو سکتا لہذا جس طرح یہ خود قضیہ کلیہ اصول فقہ کے مباحث میں سے ہے اور اس کے متعلق اصول فقہ میں بحث ہوتی ہے اسی طرح اس کی شرائط و قیودات اور جمع مباحث جو اس قضیہ کلیہ کے متعلق ہیں وہ بھی اصول فقہ کے مباحث و مسائل میں سے ہیں لہذا ان شرائط و قیودات کی بحث بھی اصول فقہ میں ہوگی۔ **وقولنا یتوصل بها الیہ الظاہران الخ** القواعد کی تشریح کرنے کے بعد یتوصل بها کی تحقیق بیان کر رہے ہیں مصنف فرماتے ہیں کہ اصول فقہ کی تعریف میں جو توصل کا لفظ ہے اس کا متوصل کون ہے اس میں دو احتمال ہیں (۱) متوصل سے فقط مجتہد مراد ہے کیونکہ اصول فقہ میں ان قواعد و قضایا کلیہ سے بحث کی جاتی ہے جن کے ساتھ مجتہد ہی فقہ تک پہنچ سکتا ہے تو متوصل الی الفقہ صرف مجتہد ہوتا ہے کیونکہ فقہ عبارت ہے احکام کوادلہ سے معلوم کرنا اور ادلہ سے ادلہ اربعہ مراد ہیں اور ادلہ اربعہ سے احکام کا علم حاصل کرنا صرف مجتہد کا کام ہے نہ کہ مقلد کا کیونکہ مقلد کا علم بالا حکام تو قول مجتہد سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ ادلہ اربعہ سے (اس بناء پر تقلید اور استفتاء کی مباحث اصول فقہ میں ہماری کتب میں درج نہیں ہیں) (۲) **ولا یبعد ان یقال** سے دوسرا احتمال بیان کر رہے ہیں کہ یہ بھی کوئی بعید نہیں ہے کہ متوصل کو عام رکھا جائے اس سے مجتہد اور مقلد دونوں مراد ہوں اس صورت میں اصول فقہ کی تعریف میں دو تبدیلیاں کرنا ہوں گی ایک تبدیلی یہ کی جائے گی کہ ”ادلہ“ سے فقط ادلہ اربعہ مراد نہیں ہو گئے بلکہ تعمیم ہوگی خواہ علم بالا حکام ادلہ اربعہ سے حاصل ہو یا ان کے علاوہ کسی اور دلیل سے حاصل ہو تو یہ تعریف مجتہد اور مقلد دونوں کو شامل ہوگی اب مجتہد کو تو علم بالا حکام ادلہ اربعہ سے حاصل ہوگا لیکن مقلد کو علم بالا حکام ادلہ اربعہ سے حاصل نہیں ہوگا بلکہ اس کا علم دوسری دلیل سے حاصل ہوگا اور وہ دلیل ہے قول مجتہد اس سے وہ علم بالا حکام حاصل کرے گا مثلاً وہ یوں حکم ثابت کرے گا **ہذا الحكم واقع عندی لانه قد ادعی الیہ رای ابی حنیفہ وکل ما ادعی الیہ رای ابی حنیفہ فہو واقع عندی** اب قضیہ ثانیہ کل ما ادعی الیہ رای ابی حنیفہ اصول فقہ میں سے ہے اسی بناء پر بعض علماء نے اصول فقہ کی کتب میں مباحث تقلید اور استفتاء کو ذکر کیا ہے **علیٰ ہذا** سے دوسری تبدیلی کا ذکر ہے کہ اس احتمال کے مطابق تعریف میں الفقہ سے پہلے لفظ مسائل کا اضافہ کرنا پڑیگا تعریف اس طرح ہوگی یتوصل بها الی مسائل الفقہ کیونکہ جب یہ تعریف مجتہد اور مقلد دونوں کو شامل ہے تو تبدیلی ناگزیر ہے**

اس لئے کہ اگر متصل بھالی الفقہ کہا جائے تو متصل پھر خاص ہو جائے گا مجتہد کے ساتھ کیونکہ فقہ کہتے ہیں علم بالا حکام من اولہ اربعہ کو اور یہ مجتہد کے ساتھ ہے اسلئے مسائل کا لفظ زیادہ کر دیا جائے گا اور متصل الی مسائل فقہ عام ہے مجتہد و مقلد دونوں کو شامل ہے **وقوله علی وجه التحقيق** اس سے شبہ کا ازالہ مقصود ہے شبہ یہ ہوتا ہے کہ اگرچہ آپ نے متصل میں تقیم کر کے مقلد کو اس میں داخل کر لیا ہے لیکن (علی وجه التحقيق) سے پھر علم مقلد خارج ہو جائے گا کیونکہ اس کا متصل الی مسائل الفقہ علی وجه التحقيق نہیں بلکہ علی وجه التقليد ہوتا ہے تحقیق و تقلید میں تباہی ہے مصنف نے اس شبہ کا ازالہ کیا کہ یہ قید مقلد کے منافی نہیں ہے کیونکہ مقلد کا متصل بھی علی وجه التحقيق ہوتا ہے البتہ دونوں کی تحقیق میں فرق ہوگا مجتہد کا متصل علی وجه التحقيق یہ ہوگا کہ اس کو اولہ اربعہ کے ساتھ متصل الی الفقہ ہوگا اور مقلد کا متصل علی وجه التحقيق یہ ہوگا کہ اس کو قول مجتہد کے ساتھ متصل ہوگا اور وہ اس کے قول کی حقیقت کا اعتقاد رکھے گا **وهذا الذى ذكرناه انما هو بالنظر الى دليل مصنف** فرماتے ہیں کہ ہم نے ما قبل میں جو کچھ قضیہ کلیہ کے کلی ہونے کے بارے میں اور اس کے دلیل شرعی بننے کے بارے میں بیان کیا ہے وہ ساری تفصیل بالنظر الی دلیل تھی مثلاً (دلیل میں فلاں فلاں شرط ہوگی فلاں فلاں قید ہوگی وغیرہ) اب ہم ان مباحث شرائط وغیرہ کا ذکر کر رہے ہیں جو قضیہ کلیہ کے کلی بننے کیلئے ضروری ہے باعتبار حکم (ای بالنظر الی الحکم والدلول) وہ یہ کہ قضیہ کلیہ تب دلیل بن سکے گا اور اس سے حکم ثابت ہو سکے گا جب انواع حکم کا علم ہو انواع حکم سے مراد وجوب نذہب حرمت وغیرہ نیز اس بات کا علم بھی ضروری ہے کہ حکم کی انواع میں سے کوئی نوع دلیل کے انواع میں سے کس نوع سے ثابت ہے کیونکہ ہر حکم ہر دلیل سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کو دلیل کے انواع میں سے کسی نوع کے ساتھ خصوصیت ہوتی ہے وہ حکم اسی نوع سے ثابت ہوتا ہے مثلاً وجوب یہ حکم ہر دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ دلیل کی خاص نوع دلیل قطعی سے ثابت ہوگا اسی طرح وہ حکم جو عقوبت سے متعلق ہے ہر دلیل سے ثابت نہیں ہوتا مثلاً وہ قیاس سے ثابت نہیں ہوگا اور جیسے مصنف نے مثال بیان کی ہے کہ یہ شئی اس حکم کیلئے علت ہے یہ حکم بھی قیاس سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ نص سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح قضیہ کلیہ کے کلی ہونے کیلئے ان مباحث کا علم بھی ضروری ہے جو محکوم بہ کے ساتھ متعلق ہیں محکوم بہ سے مراد فعل مکلف ہے مثلاً مکلف کے فعل کی انواع معلوم ہوں عبادت عقوبت مؤنت وغیرہ کیونکہ مکلف کے فعل کے اختلاف سے حکم مختلف ہو جاتے ہیں مثلاً مکلف کا فعل عقوبت میں سے ہے (حدود و قصاص) تو وہ قیاس اور دلیل ظنی سے ثابت نہیں ہوگا اسی طرح قضیہ کے کلی ہونے کیلئے ان مباحث کا علم بھی ضروری ہے جو محکوم علیہ کے ساتھ متعلق ہیں محکوم علیہ سے مراد خود مکلف ہے مثلاً اہلیت کی معرفت کہ محکوم علیہ میں اہلیت ہے بالغ ہے یا صبی اسی طرح ان عوارض کی معرفت جو اہلیت پر طاری ہوتے ہیں جن کی وجہ سے حکم ثابت نہیں ہوتا کہ یہ عوارض سماوی ہیں یا اکتسابی ان مباحث کی معرفت اس لیے ضروری ہے کیونکہ مکلف کے اختلاف سے بھی حکم مختلف ہو

جاتا ہے مثلاً اگر مکلف بالغ ہے تو حکم ثابت ہوگا اگر صبی ہے تو حکم ثابت نہ ہوگا اور عوارض کا جاننا بھی اس لیے ضروری ہے ان کے اختلاف اور وجود اور عدم وجود کے اعتبار سے بھی حکم مختلف ہو جاتا ہے مثلاً مریض کے اور احکام صحیح کے اور مسافر کے اور احکام ہیں مقیم کے دوسرے حائض کے اور سلیمہ من الحیض کے اور احکام ہیں خلاصہ این کہ قضیہ کلیہ سے حکم تب ثابت ہوگا جب ان تمام مباحث کا علم ہو ورنہ حکم ثابت نہ ہوگا فیکون ترکیب الدلیل علی اثبات مسائل الفقہ ہکذا مشکل اول مصنف اس پوری بحث کا نتیجہ اور خلاصہ بیان کر رہے ہیں کہ جب قضیہ کلیہ کے کلیہ ہونے اور دلیل بننے کیلئے ان شرائط و قیودات کا ہونا ضروری ہے جو دلیل سے متعلق ہیں یا حکم سے یا محکوم بہ سے یا محکوم علیہ سے تو مسائل فقہ پر شکل اول کے ساتھ جو دلیل قائم کی جائے گی اس کی پوزیشن کچھ اس طرح ہو جائے گی ہذا الحكم ثابت یہ مطلوب اور دعویٰ ہے آگے دلیل قیاس اقترانی کی شکل میں ہے صغریٰ دلیل حسب ذیل ہے۔ لانه حکم ہذا اثنانہ۔ ہذا اثنانہ سے مراد ہے کہ یہ واجب ہے یا مندوب یا حرام حکم کی کس نوع سے متعلق ہے متعلق بفعل ہذا اثنانہ سے فعل مکلف کی انواع کی طرف اشارہ ہے کہ یہ فعل مکلف عبادت سے متعلق ہے یا عقوبت یا منوت سے وغیرہ و ہذا الفعل صادر من مکلف ہذا اثنانہ سے مکلف کے انواع اہلیہ وغیرہ کی طرف اشارہ ہے بالغ ہے یا صبی ہے وغیرہ ولم یوجد العوارض المانعة من ثبوت ہذا الحكم اس سے عوارض طاریہ و مانعہ من الحكم کی نفی کی جارہی ہے مثلاً مریض نہ ہونا مسافر نہ ہونا وغیرہ۔

ویدل علی ثبوت ہذا الحكم قیاس ہذا اثنانہ اس میں نوع دلیل کی تعیین کر دی ہذا اثنانہ سے شرائط قیاس کی طرف اشارہ کر دیا نیز ہذا اثنانہ سے یہ بھی اشارہ ہے کہ قیاس مستنبط من الکتاب ہے یا من السنہ ہے وغیرہ اب یہاں تک سارا صغریٰ ہے اب کبریٰ ملاحظہ فرمائیں وکل حکم موصوف بالصفات المذكورة (صفات مذکورہ سے اشارہ ہے ان انواع کی طرف جو ماقبل میں گذر چکے ہیں یعنی حکم ہذا اثنانہ متعلق بفعل ہذا اثنانہ و ہذا الفعل صادر من مکلف ہذا اثنانہ) یدل علی ثبوت القیاس الموصوف (مراد موصوف بصفات و شرائط) فهو ثابت، نتیجہ، ہذا الحكم ثابت تو کبریٰ کل حکم موصوف بالصفات المذكورة یدل علی ثبوت القیاس الخ یہی اصول فقہ کا قضیہ اور اس کے مباحث میں سے ہے اگر قیاس اشتثنائی (ملازمہ کلیہ) کی صورت میں استدلال کرنا ہو تو اس کی شکل اس طرح بنے گی ہذا الحكم ثابت لانه کما وجد قیاس موصوف بهذه الصفات دال علی حکم موصوف هذه الصفات (اس سے وہی انواع مراد ہیں جو قیاس اقترانی میں مذکور ہیں ای حکم ہذا اثنانہ متعلق بفعل ہذا اثنانہ الخ) یثبت ذالک الحكم لکن وجد القیاس الموصوف بهذه الصفات الخ نتیجہ ہذا الحكم ثابت فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مصنف خلاصہ بحث بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب حکم کو ثابت کرنے کیلئے دلیل کی ترکیب اس طرح ہوگی تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جو مباحث گذر چکی ہیں ان کو قضیہ کلیہ کے کلیہ بننے میں اور مسائل فقہ پر جو دلیل پیش کی جاتی ہے اس کے کبریٰ بننے میں

بہت دخل ہے اور یہ ساری مباحث اسی قضیہ کلیہ میں درج ہیں اور توصل قریب کا بھی مقصد ہے کہ یہ قضیہ کلیہ ان مباحث و شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے متوصل الی الفقہ ہوگا فاذا علم ان جمیع مسائل الاصول راجعة الخ مصنف فرماتے ہیں ہماری گذشتہ تقریر سے بخوبی معلوم ہو گیا کہ اصول فقہ کے جتنے مسائل ہیں وہ سب اسی قضیہ کلیہ کی طرف راجع اور اسی کے ساتھ متعلق ہیں خواہ وہ قضیہ کلیہ قیاس اقترانی کا کبری ہو جیسے کل حکم کذا یدل علی ثبوتہ القیاس الخ یا وہ قضیہ قیاس استثنائی کا ملازمہ کلیہ ہو جیسے کما وجد دلیل کذا دال علی حکم کذا اثبت ذالک الحکم الخ تو اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ اصول فقہ میں اولہ شرعیہ کلیہ اور احکام کلیہ سے بحث ہوتی ہے اولہ سے بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ وہ مثبت للحکم ہوتی ہیں اور احکام سے بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ وہ ثابت من اولہ ہیں۔ اور بعض احوال و مباحث راجع الی الاولہ ہیں اور بعض مباحث راجع الی الاحکام ہیں یعنی بعض مباحث کا تعلق اولہ سے ہے اور بعض کا احکام سے جو مباحث راجع الی الاولہ ہوتی ہیں ان کی اولہ میں بحث کی جاتی ہے اور جو مباحث راجع الی الاحکام ہوتی ہیں ان کی احکام کے ضمن میں بحث ہوتی ہے فموضوع هذا العلم مصنف فرماتے ہیں کہ گذشتہ تقریر سے ثابت ہو گیا کہ علم اصول فقہ کا موضوع اولہ شرعیہ اور احکام ہیں کیونکہ اس علم میں اولہ شرعیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اور اولہ شرعیہ کے عوارض ذاتیہ اثبات حکم (حکم کو ثابت کرنا) ہیں اسی طرح احکام کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اور ان کے عوارض ذاتیہ ان کا ثابت من اولہ ہونا ہے تو اسی اثبات اور ثبوت کی حیثیت سے اولہ اور احکام سے بحث کی جاتی ہے لہذا اس علم کا موضوع ہوئے اولہ و احکام۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله ویكون القیاس قد ادى الیه الخ غرض توضیح متن! مصنف نے قیاس کے مثبت للحکم ہونے کی شرط بیان کی تھی کہ اس کی طرف مجتہدین سابقین میں سے کسی کی رائے پہنچی ہو شارح و مباحث کر رہے ہیں کہ یہ شرط اس وقت ہے جبکہ اس مسئلہ پر پہلے مجتہدین کی اراء گزر چکی ہوں اگر اس مسئلہ کے بارے میں مجتہدین سابقین کی کوئی رائے نہیں گذری یا صرف ایک ہی مجتہد کا اجتہاد دورائے گذری ہے تو مجتہد لاحق کو مجتہد سابق کے اجتہاد کے خلاف اجتہاد کرنا جائز ہے کیونکہ اس صورت میں اجماع مرکب کی مخالفت لازم نہیں آئے گی جب کہ پہلی صورت میں اجماع مرکب کی مخالفت لازم آتی ہے اس کی پوری تفصیل متن میں گذر چکی ہے قوله ولا یبعد الظاهر انه بعید مصنف نے متن میں فرمایا توصل میں دو احتمال ہیں (۱) اس سے صرف مجتہد مراد ہو (۲) ولا یبعد سے بیان کیا کہ یہ بھی بعید نہیں ہے کہ متوصل کو عام رکھا جائے مجتہد اور مقارن دونوں کو شامل ہو اس پر شارح اشکال کر رہے ہیں کہ مصنف نے تو ولا یبعد کہا ہے لیکن یہ احتمال بعید ہے اس کو اسلاف میں سے

کسی نے اختیار نہیں کیا اور مصنف نے جوتا سید میں یہ بات پیش کی تھی کہ بعض علماء نے تقلید اور استفتاء کو اصول فقہ میں ذکر کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان علماء نے خود شریع کر دی ہے کہ تقلید کے مباحث کو اس حیثیت سے ذکر نہیں کیا جا رہا کہ یہ اصول فقہ کے مباحث میں سے ہیں اور مقصود بالذکر ہیں بلکہ اس کو اجتہاد کے مقابلہ میں ذکر کیا جا رہا ہے ان کے ذکر سے مقصود اجتہاد کی وضاحت ہے کیونکہ ضابطہ ہے تعین الاشیاء باضدادھا جواب! شارح کا مصنف پر یہ اشکال درست نہیں ہے کیونکہ مصنف نے یہ صورت بطور احتمال بیان کی ہے اور اس قسم کے احتمالات متعارف بین العلماء ہیں خود مصنف کا قول دلایہ بعد مشیر ہے کہ عند المصنف یہ قول مرضی اور پسندیدہ نہیں ہے اور سابقہ عبارت ان الظاهر هذا يخص المجتهد الخ واضح ہے کہ احتمال ثانی غیر ظاہر اور بعید ہے اور شارح کا یہ قول لم یذہب الیہ احد بھی قابل اشکال نہیں ہے کیونکہ بہت سے لطائف ایسے ہوتے ہیں کہ ایک شخص ان کو بیان کرتا ہے اور اس سے پہلے کسی نے ان کو بیان نہیں کیا ہوتا اور ان لطائف کو کوئی شخص بھی بعید نہیں کہتا تو مصنف کا قول بھی اسی قبیلہ سے ہے لہذا اس کو بھی بعید کہنا درست نہیں ہے **قوله ولا يقال الى الفقه غرض** شارح توضیح متن ہے! اگر متصل کو عام قرار دیا جائے تو تعریف میں تھوڑی سی تبدیلی کرنی پڑے گی یا متصل بھاالی الفقه کی بجائے الی مسائل الفقه کہا جائے گا وجہ شارح بیان کر رہے ہیں کہ مقلد قواعد اصول فقہ کے ذریعہ مسائل فقہ تک تو پہنچ سکتا ہے لیکن نفس فقہ تک نہیں پہنچ سکتا کیونکہ فقہ احکام کو ادلہ اربعہ سے جاننے کا نام ہے اور مقلد کا علم بالا احکام ادلہ اربعہ سے نہیں ہوتا بلکہ قول مجتہد سے ہوتا ہے البتہ اس کا توصل مسائل فقہ تک ہوتا ہے **قوله علم انه یبحث فی هذا العلم عن الادلة یعنی احوالها** غرض شارح جواب سوال۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ متن کی عبارت تعلم انه یبحث فی هذا العلم من الادلة والا حکام سے معلوم ہوتا ہے کہ اصول فقہ میں نفس ادلہ اور نفس احکام سے بحث ہوتی ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ادلہ اور احکام اصول فقہ کا موضوع ہیں ضابطہ یہ ہے کہ نفس موضوع سے علم میں بحث نہیں کی جاسکتی بلکہ اس کے حالات سے بحث کی جاتی ہے شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ یہاں مضاف محذوف ہے امی عن احوال الادلہ و احوال الاحکام کہ اصول فقہ میں احوال ادلہ سے بحث کی جاتی ہے اس قسم کے مضاف کا حذف عبارت قوم میں شائع ذائع ہے فلا اشکال۔ **قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم** شارح تفتازانی موضوع کی تعریف کر رہے ہیں کسی علم کا موضوع وہ شئی ہوتی ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے مثلاً علم الطب کا موضوع بدن انسان ہے کیونکہ اس میں بدن انسانی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے **والمراد بالعرض ههنا** اس عبارت میں عرض کی تعریف کی جا رہی ہے مطلق عرض کی تعریف خواہ عرض ذاتی ہو یا عرض غریب یہ ہے کہ عرض وہ ہے جو شئی کی حقیقت سے خارج ہو اور اس شئی پر محمول ہو گویا عرض میں دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے ایک الخارج عن ہئیتہ الشئی دوم المحمول ذالک علی الشئی مختصر اور سادہ الفاظ میں عرض کسی

کے حال کو کہا جاتا ہے **وبالعرض الذاتی** یہاں سے عرض ذاتی کی تعریف بیان کر رہے ہیں کہ عرض ذاتی کسی شئی کا وہ ہوتا ہے جو شئی کو اس کی ذات کی وجہ سے عارض ہو یعنی جس کیلئے خود ذات شئی منشاء بنے اور وہ اس شئی کو لذاتہ بلا واسطہ عارض ولاحق ہو جیسے ادراک انسان کو عارض ہوتا ہے بلا واسطہ یہ عرض ذاتی کی قسم اول ہے یا عرض ذاتی وہ ہے جو کسی چیز کو عارض ہو واسطہ کے ساتھ پھر واسطہ اور شئی معروض کے درمیان مساواة کی نسبت ہو مثلاً محک انسان کو عارض ہوتا ہے بواسطہ تعجب تعجب اور انسان (معروض) کے درمیان نسبت تساوی ہے یقال کل انسان متعجب وکل متعجب انسان یہ عرض ذاتی کی قسم دوم ہے یا عرض ذاتی وہ ہے جو کسی کو عارض ہو بواسطہ پھر واسطہ اور شئی معروض کے درمیان عموم خصوص ہو واسطہ اس شئی معروض سے عام ہو لیکن اس کی حقیقت میں داخل ہو اس کا جزء ہو جیسے تحرک یہ انسان کو عارض ہوتا ہے بواسطہ حیوان، حیوان انسان معروض سے عام ہو کر اس کا جزء ہے یہ عرض ذاتی کی تیسری قسم ہے۔ فائدہ! عوارض کی دو قسمیں ہیں (۱) عوارض ذاتیہ (۲) عوارض غریبہ پھر ہر ایک کی تین قسمیں ہیں وجہ حصر، جو شئی کسی دوسری شئی کو عارض ولاحق ہوگی یا اس کی ذات کی وجہ (۱) سے ہوگی، یا جزء کی وجہ (۲) ہوگی، یا کسی امر خارج کی وجہ سے ہوگی پھر اگر وہ امر خارج کی وجہ سے ہو تو وہ امر خارج اس شئی کے مساوی (۳) ہوگا، یا اس سے (۴) اعم ہوگا (۵) یا اس سے خاص ہوگا (۶) یا اس کے مابین ہوگا اول تین قسمیں عوارض ذاتیہ کی ہیں اور آخری تین اقسام عوارض غریبہ کی ہیں (۱) پہلی قسم کی مثال تعجب انسان کو عارض ہوتا ہے لذاتہ (۲) حرکت انسان کو عارض ہوتی ہے بوجہ حیوان ہونے کے اور حیوان جزء انسان ہے یہ دوسری قسم کی مثال ہے (۳) تیسری قسم کی مثال محک انسان کو عارض ہوتا ہے بواسطہ تعجب، تعجب انسان کا مساوی ہے (۴) چوتھی قسم کی مثال حرکت ایض کو عارض ہوتی ہے بواسطہ جسم اور جسم ایض سے عام ہے (۵) پانچویں قسم کی مثال محک حیوان کو عارض ہوتا ہے بواسطہ انسان۔ انسان خاص حیوان عام۔ (۶) چھٹی مثال حرارت پانی کو عارض ہوتی ہے بواسطہ نار، نار اور ماء میں بتاؤں ہے۔ نوٹ: شارح تفتازانی نے جو عوارض کی تقسیم کی ہے اور اعم من المعروض کو بھی عوارض ذاتیہ میں داخل کیا ہے یہ متاخرین مناطقہ کے مذہب کے مطابق ہے۔ متقدمین امر اعم کو عوارض غریبہ میں داخل کرتے ہیں۔ کما مرئی وجہ الحصر۔ **والمراد بالبحث عن الاعراض ذاتیہ** سوال یہ ہوا کہ موضوع کی تعریف میں ماسیحت فی عن عوارضہ الذاتیہ ہے اس بحث سے کیا مراد ہے تو شارح اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ عوارض ذاتیہ سے بحث کرنے کا مقصد یہ ہے اصول فقہ میں جو مسائل ذکر کیے جاتے ہیں عوارض ذاتیہ کو ان مسائل کا محمول بنایا جائے گا سوال! یہ ہوا کہ یہ عوارض ذاتیہ تو نہیں گے مسئلہ کا محمول یہ بتائیے کہ مسئلہ کا موضوع کون بنے گا تو شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ موضوع مسئلہ کے بارے میں چار صورتیں ہیں (۱) کبھی مسئلہ کا موضوع خود موضوع علم ہوگا جیسے الکتاب یثبت الحکم قطعاً یہاں اثبات حکم عوارض ذاتیہ میں سے ہے یہ محمول ہے الکتاب پر جو تفسیر مسئلہ کا موضوع ہے اور یہی

اس فن کا بھی موضوع ہے (۲) کبھی موضوع مسئلہ علم کے موضوع کی انواع میں سے کوئی نوع ہوگی جیسے الامر یفید الوجوب یفید بمعنی یثبت کے ہے اثبات وجوب عرض ذاتی ہے یہ محمول ہے الامر پر اور الامر یہ کتاب اللہ کی انواع میں سے ایک نوع ہے (۳) کبھی موضوع مسئلہ بھی موضوع علم کے عوارض ذاتیہ میں سے کوئی عرض ذاتی ہوگا اور محمول بھی عرض ذاتی ہوگا مثلاً العام یفید القطعی یفید یثبت کے معنی میں ہو کر عرض ذاتی واقع ہو رہا ہے العام کیلئے اور العام بھی عرض ذاتی ہے کتاب اللہ کیلئے (۴) کبھی موضوع مسئلہ عوارض ذاتی کی انواع میں سے کوئی نوع واقع ہوگی جیسے العام الذی خص عنہ البعض یفید الظن یفید یثبت کے معنی میں ہو کر عرض ذاتی ہے العام الذی خص عنہ البعض کیلئے اور العام الذی خص عنہ (عام مخصوص منہ البعض) موضوع کے عرض ذاتی (مطلق عام) کی ایک نوع ہے کیونکہ عام کی دو قسمیں ہیں مخصوص منہ البعض اور غیر مخصوص منہ البعض خلاصہ ایں کہ عوارض ذاتیہ مسائل کے محمولات بنیں گے اور موضوعات کی چار صورتیں بنیں گی۔ **وجميع مباحث اصول الفقہ** شارح تفتازانی فرماتے ہیں کہ اصول فقہ کے تمام مباحث عوارض ذاتیہ کو ثابت کرنے کیلئے ہیں ادلہ کیلئے اور احکام کیلئے ادلہ کیلئے اس حیثیت سے کہ وہ مثبت ہیں احکام کیلئے اور احکام کیلئے اس حیثیت سے کہ وہ ثابت عن ادلہ ہیں بایں معنی کہ اس فن کے جتنے مسائل ہیں ان سب کے محمولات یا اثبات ہوں گے یا ثبوت ہوں گے یا وہ چیزیں ہوگی جن کو اثبات اور ثبوت میں کوئی دخل ہوگا لہذا اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہونگے ادلہ بایں حیثیت کہ وہ مثبت لہذا احکام ہیں اور احکام بایں حیثیت کہ وہ ثابت من ادلہ ہیں۔ **فان قلت فما بالهم غرض ایک اشکال کا جواب دینا مقصود ہے اشکال یہ ہے کہ ادلہ کل چار قسم ہیں کتاب سنت اجماع قیاس اصولی حضرات ان چار میں سے اجماع اور قیاس کو اپنی اصول فقہ میں داخل کر کے ان کے مثبت لہذا احکام ہونے کو ادلہ سے ثابت کرتے ہیں اور اصول فقہ کے مسائل میں سے شمار کرتے ہیں لیکن قرآن اور حدیث کے مثبت لہذا احکام ہونے کو اصول فقہ کے مسائل میں سے نہیں بناتے اس کی کیا وجہ ہے فرق کیوں ہے یا تو تمام کے مثبت لہذا احکام ہونے کو اصول فقہ میں درج کر کے ثابت کیا جانا چاہئے تھا یا پھر کسی کو بھی ذکر نہ کیا جاتا نیز یہ اشکال بھی لازم آئے گا کہ اجماع اور قیاس ادلہ اربعہ میں سے ہیں جو کہ اس فن کا موضوع ہیں اور ضابطہ یہ ہے موضوع کی ذات سے اس علم میں بحث نہیں کی جا سکتی تو اصولی حضرات اجماع اور قیاس کے اثبات لہذا احکام سے بحث کیوں کرتے ہیں یہ تو ضابطہ مسلمہ کے خلاف ہے جواب! شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ یہ فرق اس لیے ہو گیا کہ اصولی حضرات اپنی کتب میں ان مسائل سے بحث کرتے ہیں جو کسی اور نظری ہیں اور جو مسائل بدیہیہ ہیں ان سے اصولی حضرات بحث نہیں کرتے کیونکہ ان کو دلائل سے ثابت کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے چونکہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کا حجت اور ثبوت للحکم ہونا بمنزلہ بدیہی کے تھا بوجہ شہرت بین العلماء اور بوجہ مقرر (ثابت) فی علم الکلام ہونے کے اس لیے ان کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں تھی لیکن اجماع اور قیاس کا**

حجت اور ثبوت للحکم ہونا نظری اور کسی تھا اس پر دلیل کی ضرورت تھی اس بناء پر اصولی حضرات ان کو اصول فقہ کا مسئلہ بناء کر ان سے بحث کرتے ہیں جس طرح کہ کتاب اللہ سے قراءۃ شاذہ اور سنت سے خبر واحد کا ثبوت للحکم ہونا نظری ہے اس کا ثبوت للحکم ہونا اصول فقہ میں ثابت کیا جاتا ہے اسی بناء پر دونوں میں فرق ہو گیا نیز اس سے دوسرے اشکال کا جواب بھی نکل آیا کہ ان کی ذات سے بحث ایک مجبوری اور باہر ضروری کی جارہی ہے کیونکہ جب تک معرفت ذات حاصل نہ ہو معرفت حالات ناممکن ہے۔

﴿متن توضیح﴾

قوله فيبحث عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها مصنف اپنی عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فیبحث میں فاء تفریعیہ ہے اس کا تعلق اصول فقہ کی تعریف وحد کے ساتھ ہے جو سابقا معلوم ہو چکی ہے یہ اسی پر متفرع و مرتب ہے مقصد یہ ہوگا کہ جب اصول فقہ کی تعریف ہو علم بقواعد الخ ہے اور قواعد سے مراد وہ قضایا کلیہ ہیں جو مسائل فقہ و احکام فقہ پر دلیل بنتے ہیں تو اس سے ثابت ہوا کہ اصول فقہ میں ادلہ اور احکام کے احوال سے اور ان کے متعلقات بحث کی جاتی ہے پھر یہ وضاحت فرمائی کہ احوال ادلہ سے مراد ان کے عوارض ذاتیہ ہیں وما يتعلق بها کی ترکیب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ واو عاطفہ ہے ما يتعلق بها کا عطف ادلہ پر ہے اور بها کی ضمیر راجع الی الادلہ ہے وما يتعلق بها میں دو احتمال ہیں مصنف ان کو بیان کر رہے ہیں (۱) ما يتعلق بها سے وہ ادلہ مراد ہیں جن کا ادلہ ہونا مختلف فیہ ہے مثلاً استصحاب الحال، استحسان، ادلہ مقلد، ادلہ مستفتی وغیرہ مقصد یہ ہوگا کہ اصول فقہ میں ایک تو ادلہ کے احوال سے بحث ہوگی اور دوسری ان ادلہ کے بارے میں جو ان کے ساتھ متعلق ہیں یعنی مختلف فیہا ہیں (۲) ما يتعلق بها سے وہ اشیاء مراد ہیں جن کو ادلہ اربعہ کے ثبوت للاحکام ہونے میں کچھ نہ کچھ دخل ہے مثلاً بحث عن الاجتهاد ونحوہ سے مراد مسائل راوی، شرائط راوی، محل خبر، انقطاع خبر، کیفیت سماع، راوی میں طعن، مفہوم مخالف اور اس کی قسم اشیاء مراد ہیں یہ سب ادلہ اربعہ کے متعلقات ہیں بایں معنی کہ ان کو ادلہ کے ثبوت للاحکام ہونے میں دخل ہے۔ واعلم ان العوارض الذاتیه للادلة على ثلاثة اقسام الخ چونکہ احوال سے عوارض ذاتیہ مراد تھے تو مصنف ان کی مزید تشریح فرما رہے ہیں کہ عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں (۱) وہ عوارض ذاتیہ جو اس فن میں موجوٹ عنہا اور مقصود اصلی ہوتے ہیں اور اس فن میں انہی عوارض ذاتیہ سے ہی بحث کی جاتی ہے وہ عارض ذاتی ہے ادلہ کا ثبوت للحکم ہونا یہ اثبات ادلہ ایسا عرض ذاتی ہے جو اس فن میں موجوٹ عنہا ہوتا ہے اور اسی سے بحث کرنا اس فن کا مقصود اصلی ہے (۲) وہ عوارض ذاتیہ جن سے بحث کرنا اس فن کا مقصود اصلی تو نہیں ہے لیکن ان سے بحث بایں حیثیت کی جاتی

ہے کہ ان کو مجموعہ عنہا اصلی کے لحوق اور ثبوت میں کافی کچھ دخل ہوتا ہے مثلاً دلیل کا عام ہونا مشترک ہونا خبر ہونا و امثال ذالک سے مراد عبارتہ النص ہونا، دلالتہ النص، اقتضاء النص، ہونا، محکم ہونا، مفسر ہونا، ظاہر ہونا، وغیرہ ذالک یہ سب اولہ کے عوارض ذاتیہ ہیں لیکن خود مجموعہ عنہا نہیں بلکہ ان کو مجموعہ عنہا میں دخل ہے مثلاً اگر دلیل عام ہوگی تو کس حکم کیلئے مثبت ہوگی اگر مشترک ہوگی تو کس حکم کیلئے مفید ہوگی وغیرہ وغیرہ (۳) (۴) عوارض ذاتیہ کی تیسری قسم وہ عوارض ذاتیہ جو نہ خود مجموعہ عنہا ہوں نہ ہی وہ مجموعہ عنہا میں داخل ہوں مثلاً دلیل کا قدیم ہونا، حادث ہونا وغیرہا سے مراد مثلاً دلیل کا ثلاثی ہونا، رباعی ہونا، معرب ہونا، بنی ہونا، منصرف ہونا، غیر منصرف ہونا، دلیل کے اجزاء کا مفرد ہونا مرکب ہونا وغیرہ یہ بھی اولہ کے عوارض ذاتیہ ہیں لیکن نہ تو مجموعہ عنہا فی هذا الفن ہیں اور نہ ہی مجموعہ عنہا میں داخل ہیں **فالقسم الاول** مصنف عوارض ذاتیہ کی تفصیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان اقسام ثلاثیہ میں سے پہلی قسم قضایا کلیہ میں محمولات واقع ہوتی ہیں مثلاً الکتاب یشیت الحکم قطعاً یہاں اثبات حکم قضیہ کلیہ کا محمول بن رہا ہے اور یہ اثبات عوارض ذاتیہ کی پہلی قسم ہے اور عوارض ذاتیہ کی دوسری قسم (۱) کبھی قضیہ کلیہ کے موضوع کی وصف اور قید بنیکم مثلاً الخمر الذی یرودہ واحد یوجب غلبۃ الظن الذی یرودہ واحد عوارض ذاتیہ کی دوسری قسم ہے اور موضوع (الخمر) کیلئے صفت واقع ہو رہی ہے اور کبھی (۲) یہ قسم قضیہ کلیہ کا خود موضوع بن جاتی ہے مثلاً العام یوجب الحکم قطعاً یہاں العام خود قضیہ کا موضوع واقع ہو رہا ہے اور یہ عوارض ذاتیہ کی دوسری قسم ہے اور کبھی یہ قسم ثانی قضیہ کا محمول بنتی ہے مثال النکرة فی موضع النھی عامۃ عوارض ذاتیہ کی دوسری قسم میں سے ہے اور یہاں قضیہ کا محمول واقع ہو رہی ہے پھر مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح عوارض ذاتیہ لہذا دلہ کی تین قسمیں ہیں اسی طرح حکم کے عوارض ذاتیہ کی بھی یہی تین اقسام ہیں (۱) وہ عوارض ذاتیہ جو خود مجموعہ عنہا ہوں یعنی ان سے بحث مقصود اصلی ہو جیسے اولہ سے حکم کا ثبوت یہ ثبوت حکم کا عرض ذاتی مقصود اصلی من البحث ہے (۲) دوسری قسم وہ عوارض ذاتیہ جن کو مجموعہ عنہا کے لحوق میں دخل ہے مثلاً حکم کا متعلق ہونا فعل بالغ کے ساتھ فعل صبی کے ساتھ ونحوہ سے مراد مثلاً حکم کا متعلق ہونا فعل مجنون کے ساتھ یا فعل رقیق کے ساتھ وغیرہ ان سب کو مجموعہ عنہا یعنی ثبوت حکم میں دخل ہے کیونکہ ان کے اختلاف سے حکم میں اختلاف ہو جاتا ہے (۳) تیسری قسم وہ عوارض ذاتیہ نہ خود مجموعہ عنہا ہوں اور نہ ہی ان کو لحوق و ثبوت مجموعہ عنہا میں کوئی دخل ہو مثلاً حکم کا بد بھی ہونا نظری ہونا ثبوتی ہونا سلبی ہونا جو ہونا عرض ہونا وغیرہ عوارض ذاتیہ لہذا حکام کی قسم اول فن کے قضایا کلیہ میں محمولات واقع ہوگی مثلاً القطعیۃ مثبت بالکتاب ثبوت عوارض ذاتیہ للحکم کی پہلی قسم ہے اور اس قضیہ کلیہ میں محمول واقع ہو رہی ہے اور قسم ثانی کبھی قضیہ کلیہ کے موضوع کی صفت اور قید واقع ہوگی جیسے الحکم الذی یصلح بالعبادۃ یشیت الخمر الواحد الذی یصلح بالعبادۃ عوارض ذاتیہ لہذا حکام کی دوسری قسم ہے اور اس کی صفت واقع ہو رہی ہے اور کبھی یہ عوارض ذاتیہ خود موضوع قضیہ کلیہ بنیں گے جیسے العقوبۃ لا

[illegible]

﴿ متن توضیح ﴾

وہی حق بہ البحث عما یثبت بهذه الأدلة وهو الحكم وعما یتعلق به مقصد عبارت ہے کہ اس علم میں جس طرح ادلہ اور اس کے تعلقات سے بحث ہوتی ہے اسی طرح جو چیز ادلہ سے ثابت ہوتی ہے یعنی احکام اور اس کے تعلقات ان سے بھی بحث ہوتی ہے لیکن مبعاجعاً۔ مصنف اپنی عبارت کی خود توضیح فرما رہے ہیں کہ دلچسپی کی، ضمیر مصدر

بحث کی طرف راجع ہے جو کہ گذشتہ عبارت فیجث سے ماخوذ و مفہوم ہے کیونکہ مشتق دال علی المصدر ہوتا ہے اور عما یثبت میں ما سے پہلے مضاف مجزوف ہے یعنی عن احوال مایثبت کیونکہ احوال ہی مجوٹ عنھا ہوتے ہیں اس طرح فرمایا کہ یصلح بہ کی ہ ضمیر راجع الی الحکم ہے اور یصلح بالحق سے مراد محکوم بہ اور محکوم علیہ ہیں۔ واعلم ان قوله ویصلح بہ یحتمل امرین چونکہ دلیل حق بہ میں دو احتمال تھے تو مصنف ان کی تشریح کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے یصلح لحوق سے ہے اور یہاں لحوق کے دو معنی ہو سکتے ہیں (۱) لحوق بمعنی، بعد، یہ معنی مجازی ہے اس معنی کے مطابق مقصد عبارت یہ ہوگا کہ اصول فقہ میں احکام کی بحث اولہ کے احوال سے بحث کرنے کے بعد ہوگی اولہ کی بحث پہلے ہوگی کیونکہ احکام ان پر موقوف ہیں اس معنی کے مطابق یہ ثابت ہوگا کہ اصول فقہ کا موضوع اولہ بھی ہیں اور احکام بھی اولہ کے مباحث پہلے ذکر کیے جائیں گے اور احکام کے مباحث بعد میں ذکر کیے جائیں گے جیسا کہ مذہب حق ہے (۲) لحوق کا معنی التبع یہ معنی حقیقی ہے اس معنی کے مطابق مقصد عبارت یہ ہوگا کہ اصول فقہ کا موضوع فقط اولہ ہیں اور اصول فقہ میں اولہ کے عوارض اور احوال سے ہی اصالتہ بحث کی جاتی ہے اور احکام سے جو بحث کی جاتی ہے وہ متبعاً ہوتی ہے کیونکہ اصول فقہ سے مراد اولہ فقہ ہی ہیں پھر ان اولہ میں مثبت للکلم ہونے کی حیثیت کا اعتبار کر لیا گیا لہذا اصل میں اصول فقہ انہی اولہ کو کہا جائے گا اور انہی کی بحث ہوگی اور جو مباحث ناشی من الاحکام و متعلقات احکام ہیں وہ اصول فقہ سے خارج ہیں بایں معنی کہ ان پر اصول فقہ کا اطلاق نہیں ہوگا لیکن چونکہ وہ مسائل قلیل و نادر تھے لہذا ان کو اصول فقہ کے مسائل کے تابع اور لاحق بنا کر ذکر کر دیا گیا اس کی ایک نظیر بیان کی جیسے منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات ہیں اس حیثیت سے کہ وہ موصل الی التصور و التقدیق ہیں تو منطق میں دو چیزوں کی بحث ہوتی ہے ایک تصور اور تصدیق موصل اور دوسری تصور اور تصدیق موصل الیہ لیکن اصل بحث تصور موصل سے ہوتی ہے اور اکثر اہم مسائل کا رجوع بھی تصور تصدیق موصل کے احوال کی طرف ہے تو یہ منطق کا موضوع بنے گا اور تصور و تصدیق موصل الیہ کے مسائل نادر و قلیل ہیں لہذا ان کی بحث متبعاً ہوتی ہے نہ کہ اصالتہ اور نہ وہ موضوع میں داخل ہیں مثلاً یہ بحث کہ ماہیات حد کو قبول کرتی ہیں موصل الیہ کی بحث ہے اسی طرح یہاں اصول فقہ میں بھی اولہ سے بحث اصالتہ ہوگی اور احکام سے متبعاً اس معنی کے مطابق اصول فقہ کا موضوع فقط اولہ ہوں گے احکام موضوع سے خارج ہوں گے یہی وجہ ہے کہ بعض کتب اصول میں مباحث احکام کو ذکر نہیں کیا گیا اور اس فن کے مباحث سے خارج قرار دیا گیا لیکن مصنف فرماتے ہیں احتمال اول صحیح ہے کہ مباحث احکام بھی اس فن کے مباحث میں داخل ہیں اور اولہ اور احکام دونوں کے عوارض ذاتیہ سے اصالتہ بحث ہوتی ہے اور دونوں ہی اس علم کا موضوع ہیں کیونکہ اصول فقہ سے مقصود معرفت فقہ ہی ہے اور فقہ نام ہے احکام کو اولہ سے جاننے کا اور احکام کو اولہ سے جاننا قواعد اصول فقہ کے مطابق ہوگا لہذا احکام بھی اصالتہ اصول فقہ میں داخل ہو جائیں گے اور ان کا موضوع بنیں گے کیونکہ اصول فقہ میں

مقصود یہی ہے کہ ادلہ میں غور کر کے ان سے احکام کا استنباط کیا جائے **وقوله وهو الحكم الخ** ماتن یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے یہ کہا ولیحق بہ الحمث عما یثبت بمحضہ الاولہ وهو الحكم کہ ادلہ سے حکم ثابت ہوتا ہے ہم سوال کرتے ہیں کہ حکم سے کون سا معنی مراد ہے خطاب اللہ یا ما ثبت بالخطاب اگر آپ پہلا معنی مراد لیتے ہیں تو یہ باطل ہے کیونکہ حکم بمعنی خطاب اللہ قدیم ہے اور اس کے بارے میں یہ کہنا کہ ادلہ سے ثابت ہے غلط ہے کیونکہ ثبوت مستزہم حدوث ہے اور ہم تو معنی قدیم مراد لے چکے ہیں جو پہلے سے ہی ثابت و موجود ہے لہذا یہ مراد نہیں ہو سکتا اور اگر آپ کہتے ہیں حکم سے مراد ما ثبت بالخطاب ہے تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ ما ثبت سے مراد وجوب حرمت وغیرہ ہے تو مقصد یہ ہوگا کہ وجوب ندب وغیرہ ادلہ سے ثابت ہوتے ہیں حالانکہ یہ تمام ادلہ سے ثابت نہیں ہوتے بعض ادلہ سے ثابت ہوتے ہیں کتاب سنت اجماع ان تین سے تو وجوب وغیرہ کا ثبوت ہوتا ہے لیکن دلیل رابع قیاس سے حکم (وجوب ندب وغیرہ) ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس سے تو صرف حکم ظاہر ہوتا ہے کیونکہ ضابطہ مسلمہ گذر چکا ہے کہ قیاس مظہر ہے ثبوت حکم نہیں ہے تو تمام ادلہ کے بارے میں کہنا کہ ان سے حکم ثابت ہوتا ہے غلط ہے بلکہ بعض سے ثابت ہوتا ہے اور بعض سے ظاہر مصنف جواب دے رہے ہیں کہ یہاں دونوں احتمال صحیح ہیں اگر حکم بمعنی خطاب اللہ ہو یہ بھی صحیح ہے اشکال یہ تھا کہ وہ قدیم ہے جب کہ ثبوت مستزہم حدوث ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ثبوت سے مراد ثبوت حکم من الاولہ باعتبار علمنا ہے مقصد یہ ہے کہ ہمارے علم کے اعتبار سے حکم دلیل سے ثابت ہوگا کیونکہ ہمیں حکم کا علم دلیل سے ہی حاصل ہوا ہے اگرچہ نفس الامر اور واقع میں وہ حکم قدیم اور پہلے سے ہی ثابت ہے اور اگر حکم کا معنی ما ثبت بالخطاب ہو تو یہ بھی درست ہے اس پر اشکال یہ تھا کہ ثبوت حکم تمام ادلہ سے نہیں ہوتا کیونکہ قیاس مثبت حکم نہیں ہے تو اس کا ہم جواب دیتے ہیں کہ ہم اثبات سے اثبات قطعی مراد نہیں لیں گے بلکہ اثبات سے غلبہ ظن مراد ہوگا اور مقصد یہ ہوگا کہ ادلہ سے حکم ثابت ہو جاتا ہے یعنی حکم کا غلبہ ظن حاصل ہو جاتا ہے پھر اگر اس کی نسبت کتاب سنت و اجماع کی طرف ہو تو اس سے علم قطعی مراد ہوگا اگر قیاس کی طرف ہو تو اس سے علم ظن مراد ہوگا **وان نوقش فی ذالک** اس سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے یہ کہا کہ اگر حکم کا معنی ما ثبت بالخطاب ہو تو اثبات سے غلبہ ظن مراد ہوگا تاکہ تمام ادلہ کے متعلق یہ کہنا صحیح ہو جائے کہ ان سے حکم کا اثبات ہوتا ہے۔ اس تاویل سے آپ نے مذکورہ اشکال کو تو رفع کر دیا لیکن اس پر اور اشکال وارد ہو گیا کہ اس صورت جمع بین الحقیقت والہجاز لازم آئے گا کیونکہ اثبات ایک لفظ ہے اس کا معنی حقیقی ہے اثبات علم یقین اور مجازی ہے اثبات غلبہ ظن آپ ایک ہی لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی معنی دونوں مراد لے رہے ہیں کیونکہ جب اثبات کی نسبت کتاب سنت اجماع کی طرف ہوگی تو اس کا معنی اثبات علم ہوگا جب قیاس کی طرف ہوگی تو غلبہ ظن مراد ہوگا تو ایک ہی لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی دونوں مراد لیے گئے ہیں اس کو جمع بین الحقیقت والہجاز کہا

جاتا ہے جو کہ باطل ہے مصنف نے جواب دیا کہ یہ اشکال لازم نہیں آتا کیونکہ ہم جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں کر رہے بلکہ ہم تو عموم مجاز مراد لے رہے ہیں کیونکہ ہم اثبات سے ادراک مراد لیتے ہیں اب اس میں معنی حقیقی اور مجازی دونوں شامل ہو جائیں گے اگر ادراک سے ادراک جازم مراد لیں تو یہ اثبات علم کا حقیقی معنی ہوگا اور اگر ادراک سے ادراک رائج مراد لیں تو اس میں معنی مجازی داخل ہوگا کیونکہ ادراک رائج وہی غلبہ ظن ہے لہذا ہم نے ایسا معنی مراد لیا جس میں حقیقی اور مجازی معنی دونوں داخل ہونگے اس لیے یہ عموم مجاز ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز فلا اشکال۔

﴿شرح تلویح﴾

قلہ ان یذکر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة مصنف نے متن میں لحوق کے دو معنی ذکر کئے تھے پہلا معنی بعد والا اس کا مقصد یہ تھا کہ احکام کی بحث اولہ کے مباحث کے بعد ہوگی اس پر شارح تفتازانی دو دلیلیں بیان کر رہے ہیں پہلی (۱) دلیل یہ ہے کہ اولہ کو حکم پر تقدم ذاتی حاصل ہے لہذا اس کو وضع میں بھی مقدم ہونا چاہئے دوسری (۲) وجہ یہ ہے کہ اصول فقہ میں مباحث اولہ اہم ہیں بنسبت حکم کے اس لئے مباحث اولہ کو پہلے اور مباحث حکم کو بعد میں ذکر کیا جاتا ہے۔

قولہ کما ان موضوع المنطق الخ مصنف نے متن میں یہ کہا تھا کہ اصول فقہ میں اصل بحث اولہ سے ہوتی ہے اور احکام کے مباحث بالتبع اور بحیثیت لواحق ذکر کیے جاتے ہیں اس کی نظیر بیان کی تھی کہ منطق میں اصل بحث موصل کی ہوتی ہے لیکن بالتبع موصل الیہ سے بھی بحث ہوتی ہے شارح اسی کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع دو چیزیں ہیں تصورات اور تصدیقات کیونکہ منطق میں تصورات کے احوال سے بحث کی جاتی ہے مثلاً یہ بحث ہوتی ہے کہ یہ تصور حد ہے یا رسم تو یہ تصور مجہول تک موصل ہوگا اسی طرح اس کے متعلق یہ بحث ہوگی کہ یہ جنس ہے یا فصل ہے یا خاصہ کہ اس سے حد یا رسم مرکب کی جاسکے اسی طرح منطق میں تصدیق کے احوال سے بھی بحث ہوتی ہے مثلاً یہ کہ وہ حجت ہے تاکہ وہ مجہول تصدیق کیلئے موصل ہو اسی طرح یہ بھی بحث ہوتی ہے کہ وہ قضیہ ہے یا عکس قضیہ یا نقیض قضیہ ہے کہ اس سے حجت مرکب ہو خلاصہ اینکه منطق کے جمیع مباحث ایصال کی طرف راجع ہیں معلوم ہوا کہ منطق میں اصل بحث تصور موصل اور تصدیق موصل سے ہوتی ہے لیکن کبھی کبھار منطق میں تصورات موصل الیہ اور تصدیق موصل الیہ سے بھی بحث ہو جاتی ہے مثلاً یوں کہا جائے کہ تصور موصل الیہ بسیط ہے لہذا حد کو قبول نہیں کرتا یوں کہا جائے کہ تصور موصل الیہ مرکب ہے جنس اور فصل سے لہذا یہ حد کو قبول کرے گا اسی طرح یوں کہا جائے کہ اگر تصور کا خاصہ لازمہ مبینہ ہے تو اس کی رسم کی جائے گی ورنہ نہیں اب یہ تمام مباحث تصور موصل الیہ کے ساتھ متعلق ہیں جس سے بالتبع بحث ہوتی ہے۔ ویسکین سے شارح یہ بیان فرما رہے ہیں کہ وہ مباحث قلیلہ

جن کے بارے میں یہ خیال ہے کہ یہ تصور موصل الیہ کے مباحث میں سے ہیں ان کی تاویل کر کے ان کو تصور موصل کے مباحث کی طرف بھی راجع کیا جاسکتا ہے کہ اس طرح قضیہ بنایا جائے کہ الحد یوصل الی المركب دون البیض اب اس صورت میں مرکب اور بیض حد کے عوارض ذاتیہ بن جائیں گے اور حد تصور موصل ہے گویا پہلے قضیہ یہ تھا تصور بیض لا یتحد اب اس کو الٹا کر دیا گیا الحد لا یوصل الی البیض بل یوصل الی المركب لہذا اس صورت میں یہ مباحث بھی منطق کے مباحث ہیں سے ہو جائیں گی۔

قوله لكن الصحيح الخ شارح تفتازانی اس عبارت میں موضوع اصول فقہ کے بارے میں اختلاف کو ذکر کر رہے

ہیں (۱) علامہ آمدی شافعی صاحب الاحکام نے کہا ہے کہ اصول فقہ کا موضوع فقط ادلہ اربعہ ہیں اور اصول فقہ میں احکام کے احوال سے بحث نہیں کی جائے گی بلکہ احکام کا صرف تصور کافی ہے اور یہ تصور اس لیے ضروری ہے تاکہ حکم کا اثبات کیا جاسکے (اگر اپنے مذہب کے ہوں) یا ان کی نفی کی جاسکے (اگر غیر کے مذہب کے ہوں) کیونکہ حکم کا اثبات بالذلیل یا نفی بغیر تصور کے ناممکن ہے اس لیے تصور تو ضروری ہے البتہ اس کی تصدیق اور قضیہ کلیہ بنا کر اصول فقہ کا مسئلہ بنانا یہ کوئی ضروری نہیں ہے (۲) دوسرے مذہب یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اربعہ اور احکام دونوں ہیں یہی مذہب جمہور ہے اور اسی کو مصنف اور

شارح نے راجع قرار دیا ہے شارح اس کے صحیح ہونے پر دلیل قائم کر رہے ہیں کہ جب ہم نے ادلہ کی طرف رجوع کیا اور ان کو عام کیا تو ہم نے کل چار ادلہ حاصل کیے اور احکام میں رجوع کیا تو کل پانچ اقسام نکلے پھر ہم نے ان مباحث میں غور و فکر کیا جو ادلہ کے مثبت لہذا احکام ہونے کی کیفیت کے ساتھ تعلق پکڑتے ہیں تو ہم نے دیکھا کہ بعض احوال اور مباحث تو ادلہ کی طرف راجع تھے اور بعض احوال احکام کی طرف راجع تھے جیسا کہ مصنف نے قضیہ کلیہ کی تحصیل کے ضمن میں اس کو مفصلاً بیان فرمایا تھا تو جب مباحث متعلقہ بکیفیت اثبات ادلہ لہذا احکام میں سے بعض مباحث کا تعلق ادلہ سے ہے اور بعض احکام سے ہے تو اصول فقہ کا موضوع بھی ادلہ اور احکام دونوں کو ہونا چاہئے تو ادلہ کو مقاصد سے اور احکام کو لواحق سے بنانا تحکم (حکم بلا دلیل) اور سینہ زوری ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مباحث ادلہ اکثر اور اہم ہیں اس بات کو تو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن ادلہ کے مباحث کا اکثر اور اہم ہونا اس بات کا تقاضہ نہیں کرتا کہ وہ بالاصالة والاستقلال موضوع بن جائے اور احکام موضوع نہ ہوں لہذا صحیح قول یہ ہے کہ ادلہ اور احکام دونوں موضوع ہیں البتہ ادلہ کے مباحث اکثر اور اہم ہیں۔ **قوله ان ارید بالحکم**

هذا كلام لا حاصل له غرض شارح تفتازانی حسب عادة مصنف پر اشکال وارد کرنا ہے کہ مصنف نے جو متن میں یہ کلام کی ہے کہ اگر حکم سے مراد خطاب اللہ ہو تو ثبوت حکم سے مراد ثبوت حکم من الادلہ باعتبار علمنا ہوگا نہ کہ نفس الامر اور واقع میں کیونکہ خطاب اللہ قدیم ہے وہ کسی چیز سے ثابت نہیں ہو سکتا اگر حکم کا معنی ماثبات بالخطاب ہو تو ثبوت علم سے مراد غلبہ ظن ہوگا کیونکہ اگر ثبوت نفس الامر مراد لیا جائے تو ادلہ ثلاثہ (کتاب سنت اجماع) تو حکم کیلئے مثبت ہو سکتے ہیں قیاس مثبت نہیں بلکہ

مظہر ہوتا ہے مصنف کی اس ساری تقریر اور سوال و جواب کا مدار اور بنیاد اس بات پر ہے کہ ادلہ شرعیہ مثبت حکم ہوں حالانکہ ہم گذشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں کہ ادلہ شرعیہ حکم شرعی کیلئے مثبتات نہیں ہوتی صرف معرفات اور امارات ہوتی ہیں یعنی حکم کے علم پر نشانی ہوتے ہیں ان سے واقع اور نفس الامر میں حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ اصل مؤثر و مثبت حکم ذات باری تعالیٰ ہے لہذا جب ادلہ شرعیہ سے حکم ثابت ہی نہیں ہوتا تو پھر یہ تاویل کرنا کہ ثبوت سے ثبوت علم مراد ہے یا غلبہ ظن مراد ہے یہ کلام لا حاصل ہے اس سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔ ولو سلم انھا ادلہ حقیقیہ اور اگر تسلیم کر بھی لیا جائے کہ ادلہ شرعیہ معرفات امارات نہیں بلکہ مثبتات ہیں ان سے حقیقہ حکم ثابت ہوتا ہے تو پھر بھی ان تاویلات کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ دلیل کا معنی یہی ہے کہ جو حکم کے ثبوت کے علم کا فائدہ دے دلیل نفس حکم کے ثبوت کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ علم ثبوت الحکم کا فائدہ دیتی ہے اس لئے کہ یہاں بھی ادلہ علم ثبوت حکم کا فائدہ دیں گی۔ لہذا اب یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ حکم بمعنی خطاب اللہ قدیم ہے اور وہ قدیم ہونے کی وجہ سے دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ دلیل حادث ہے یہ اشکال اس لیے وارد نہیں ہوگا کہ ہم نے دلیل سے خطاب اللہ کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ نفس خطاب اللہ تو پہلے ہی سے ثابت ہے ہم نے تو دلیل کے ساتھ صرف اس کا علم ثابت کرنا ہے اس لیے اشکال نہیں ہو سکتا زیادہ سے زیادہ ہمیں یہ تاویل کرنی پڑیگی کہ علم میں تعلیم کرنی پڑے گی اس سے ادراک جازم اور رائج دونوں مراد ہوں گے تاکہ یہ علم قطعی اور ظنی دونوں کو شامل ہو جائے اور تمام ادلہ میں عام ہو جائے مقصد یہ ہوگا کہ وہ ادلہ علم ثبوت الحکم کا فائدہ دیتے ہیں خواہ علم قطعی (ادراک جازم) کا فائدہ دیں (کمافی ادلہ تلاش) خواہ وہ علم ظنی کا فائدہ دیں (ادراک رائج) جیسا کہ قیاس ہے، وحد الایضا تفاوت بقدم الحکم وحد وثب مقصد یہ ہے کہ دلیل کا کسی شئی کے ثبوت کے علم کا فائدہ دینا ہر حال میں ہے خواہ حکم قدیم ہو تب بھی دلیل اس کے ثبوت کے علم کا فائدہ دے گی حکم حادث ہو تب بھی دلیل اس کا علم ثابت ہوگا نفس حکم اس سے ثابت نہیں ہوگا اور آخر کار مصنف بھی اسی تاویل کی طرف مضطر ہو گیا اس نے بھی علم مراد لے کر اس میں تعلیم کی ہے۔ حیث قال فنقول زید فی الجمع اثبات العلم او غلبہ الظن و لیس معنی الدلیل مقصد یہ ہے کہ اگر حکم سے حکم حادث مراد لے لیں جیسا کہ مصنف کی کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ انہوں نے حکم کو ما ثبت بالخطاب کے معنی میں کیا ہے تب بھی دلیل اس کی ذات کے نفس ثبوت کا فائدہ نہیں دے گی بلکہ علم ثبوت حکم کا فائدہ دے گی نفس ثبوت اور وجود خارجی صرف علل خارجیہ سے ہی ثابت ہوتا ہے مثلاً وجود شمس علت ہے وجود نھار کیلئے لہذا یہ علت اور دلیل واقع اور نفس الامر میں وجود نھار کیلئے مفید ہوگی بخلاف ادلہ شرعیہ کے وہ وجود اور ثبوت کیلئے مفید نہیں ہوتی وجود حکم من جانب اللہ ہوتا ہے یہ صرف اس کیلئے علامت اور نشانی بنتی ہیں جواب! اقتضائی صاحب نے مصنف پر جو اعتراض کیا ہے وہ غلط ہے مصنف کی کلام لا حاصل نہیں ہے بلکہ مفید ہے سب سے پہلے ہم عرض کرتے ہیں کہ اقتضائی صاحب آپ کا محبوب مشغلہ چونکہ مصنف پر اعتراض کرنا ہے اسی شوق میں آپ اپنا

ماضی بھی بھول جاتے ہیں کیونکہ قبل ازیں خود آپ یہ عبارت تحریر کر چکے ہیں **ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة** لكونها ادلة مستقلة مثبتة لاحكام الخ فنی تفتازانی ماذکرہ من قبل نیز ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ تحقیق مصنف مفید ہے کیونکہ مصنف کی تحقیق دو امرین پر مبنی ہے پہلی بات تو یہ ہے احکام کی نسبت ادلہ شرعیہ کی طرف ہوتی ہے ثبوت وانتفاء مقصد یہ ہے کہ عرف فقہاء و اصولیین میں ادلہ شرعیہ کو مثبت احکام اور نافی احکام کہا جاتا ہے (۲) دوسری بات یہ ہے کہ ثبوت حکم سے مراد ثبوت نفس الامری (حقیقی) اور واقعی نہیں ہے بلکہ ثبوت فی الجملہ ہے ان دو باتوں سے اتنی بات ثابت ہوگئی کہ حکم کی نسبت ہوتی ہے ادلہ کی طرف اب سوال یہ پیدا ہوا حکم کا ثبوت ادلہ سے کس طریقہ پر ہوتا ہے اس کی تفصیل کی ضرورت تھی مصنف نے وہی تحقیق و تفصیل بیان فرمائی کہ اگر حکم بمعنی خطاب اللہ ہو تو ثبوت حکم من ادلہ سے مراد ثبوت علم ہوگا اور اگر حکم بمعنی ما ثبت بالخطاب ہو تو ثبوت حکم سے مراد غلبہ ظن ہوگا لہذا مصنف کی یہ ساری بحث اور کلام مفید ہے نیز شارح کا یہ دعویٰ کہ دلائل شرعیہ صرف امارات ہیں مفید ثبوت حکم نہیں ہیں یہ غلط ہے بلکہ یہ اہل فلسفہ کا چھوڑا ہوا شوشہ ہے وہ اپنے ادلہ کو قوی کرنے اور ادلہ شرعیہ کو کمزور کرنے کیلئے کہتے ہیں کہ ہمارے ادلہ تو مثبتہ ہیں لیکن ادلہ شرعیہ ادلہ حقیقیہ نہیں ہیں اور نہ ہی وہ مفید لثبوت الحکم فی الواقع ہیں بلکہ وہ صرف ظن کا فائدہ دیتی ہیں یہ سب کچھ انہوں نے سوچی سمجھی سازش کے تحت پروپیگنڈہ کیا تاکہ ادلہ شرعیہ کو کمزور کیا جاسکے لیکن ہمارا ایمان ہے دلائل شرعیہ قرآن و سنت خصوصاً احادیث متواترہ اور احادیث مشہورہ ادلہ حقیقیہ ہیں مثبتہ للاحکام اور مفید یقین ہیں اسی وجہ سے ان کا منکر کافر اور مٹلہ فی النار ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ ادلہ شرعیہ مفید یقین ہیں اگر ظنی ہوتیں تو اللہ تعالیٰ ان کے انکار پر اتنی بڑی سزا تجویز نہ فرماتے لانه عادل رحیم لایظلم علی احد لانه لیس بظلام العبید۔



﴿متن توضیح﴾

واعلم انی لما وقعت فی مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعک بعض مباحثها التي لا يستغنی الخ مصنف فرماتے ہیں کہ جب میں موضوع اور مسائل کے مباحث میں پڑ گیا ہوں تو میرا ارادہ یہ ہے کہ موضوع کے متعلق چند مباحث بیان کر دوں اگرچہ ان مباحث کا اس فن کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے لیکن محصل اور طالب علم ان مباحث سے مستغنی نہیں ہو سکتا اس لیے افادہ محصل کیلئے بیان کر رہا ہوں مصنف نے تین مباحث ذکر کی ہیں اور تینوں جمہور علماء کے اقوال کے خلاف ہیں (المبحث الاول) یہ ہے کہ علم واحد کیلئے متعدد موضوع ہو سکتے ہیں یا نہ مصنف فرماتے ہیں کہ علماء محققین نے یہ فرمایا ہے کہ ایک علم کیلئے اشیاء متعددہ موضوع بن سکتی ہیں یہ جائز ہے وہ دلیل یہ بیان کرتے ہیں علم طب ایک علم ہے اس کے موضوع

دو ہیں ایک بدن الانسان اور دوسرا ادویہ کیونکہ علم طب میں بدن انسان اور ادویہ دونوں کے احوال سے بحث ہوتی ہے ثابت ہوا کہ علم واحد کیلئے اشیاء متعددہ موضوع بن سکتی ہیں **وہذا غیر صحیح** مصنف اپنی تحقیق بیان فرما رہے ہیں کہ میرے نزدیک علی الاطلاق یہ کہنا کہ ہر علم کا موضوع متعدد ہو سکتے ہیں یہ صحیح نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں میں علم واحد کا موضوع اشیاء متعددہ ہو سکتی ہیں اور بعض صورتوں میں جائز نہیں ہے **والتحقیق** سے مصنف اس کی تفصیل بیان کر رہے ہیں تحقیق یہ ہے کہ مجوٹ عنہ (یعنی وہ چیز جس کے احوال اور عوارض ذاتیہ سے علم میں بحث کی جا رہی ہے بعنوان دیگر موضوع) دو جال سے خالی نہیں ہے یا تو مجوٹ عنہا اضافت شئی الی شئی آخر ہوگا (یعنی موضوع ایسی چیز بن رہی ہوگی جس کی اضافت اور نسبت ہوگی کسی دوسری چیز کی طرف) یا موضوع اضافت شئی الی آخر نہیں ہوگا اگر موضوع اضافت شئی الی شئی آخر ہے تو پھر دو صورتیں ہیں یا تو وہ عوارض جن کو مجوٹ عنہا میں دخل ہے دونوں مضافین سے ناشی (پیدا) ہونگے یعنی بعض عوارض و مباحث و احوال کا تعلق ایک اضافت (مضاف) سے ہوگا اور بعض کا دوسری اضافت (مضاف) کے ساتھ یا تمام عوارض و مباحث کا تعلق صرف ایک مضاف کے ساتھ ہوگا اگر عوارض کا تعلق دونوں مضافین سے ہے تو اس صورت میں علم واحد کا موضوع متعدد ہو سکتا ہے اور دونوں مضافین علم کا موضوع ہوں گے مثلاً اصول فقہ اس میں مجوٹ عنہا (مضاف) اضافت شئی الی شئی آخر ہے کیونکہ اس میں اثبات اولہ للحکم سے بحث ہوتی ہے تو اثبات اولہ کی اضافت و نسبت ہے الی الحکم اسی کو اضافت شئی الی شئی آخر کہا جاتا ہے پھر وہ عوارض جن کو اس اضافت (اثبات) میں دخل ہے ان میں سے بعض کا تعلق اولہ سے ہے جیسے عموم و خصوص اشترک وغیرہ اور بعض کا تعلق احکام سے ہے جیسے عبادۃ و عقوبت وغیرہ لہذا اس علم میں دونوں کے احوال سے بحث ہوگی اور دونوں اس علم کا موضوع بنیں گے اولہ بھی اور احکام بھی اگر مجوٹ عنہا (موضوع) اضافت شئی الی شئی آخر ہے لیکن عوارض ذاتیہ جن کو مجوٹ عنہا میں دخل ہے وہ دونوں مضافین سے ناشی نہیں ہیں بلکہ ان کا تعلق صرف ایک مضاف سے ہے اس صورت میں موضوع علم ایک ہوگا تعدد موضوع جائز نہیں ہے جیسے منطق کا موضوع ایصال تصور الی تصور آخر ہے اس میں مجوٹ عنہا ایصال ہے جو کہ مضاف و منسوب ہے الی تصور آخر لیکن جو عوارض ذاتیہ مجوٹ عنہا کے ساتھ متعلق ہیں ان سب کا تعلق تصور موصل سے ہے جو کہ احد المضافین ہے (جیسا کہ مصنف متن میں اس کی وضاحت کر چکے ہیں) لہذا منطق کا موضوع صرف ایک ہوگا وہ ہے تصور موصل اسی طرح اگر مجوٹ عنہا اضافت شئی الی شئی آخر نہ ہو بلکہ موضوع مفرد ہو تب بھی تعدد موضوع جائز نہیں ہے بلکہ موضوع واحد ہوگا جیسے فقہ کا موضوع فعل المكلف ہے حاصل اس کے کل تین صورتیں ہیں (۱) مجوٹ عنہا اضافت شئی الی شئی ہو اور عوارض ناشی من کلا المضافین ہوں دریں صورت تعدد موضوع جائز ہے (۲) مجوٹ عنہا اضافت شئی ہو اور (عوارض) ناشی من احد المضافین ہوں اس صورت میں تعدد موضوع جائز نہیں (۳) مجوٹ عنہا اضافت شئی نہ ہو اس صورت میں بھی تعدد

موضوع جائز نہیں ہے لان اتحاد العلم الخ سے مصنف عدم تعدد موضوع کی دلیل بیان کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے علم کا اتحاد و اختلاف مسائل اور معلومات کے اتحاد اور اختلاف پر موقوف ہے اگر معلومات و مسائل ایک جیسے ہیں تو علم بھی واحد اگر معلومات مختلف ہیں تو علم بھی مختلف ہوں گے پھر مسائل اور معلومات کا اتحاد و اختلاف موقوف ہے موضوع کے اتحاد و اختلاف پر اگر موضوع ایک ہے تو معلومات و مسائل بھی ایک اور اگر موضوع مختلف ہے تو مسائل بھی مختلف اور ضابطہ یہ ہے کہ کسی شئی کے موقوف علیہ کا موقوف علیہ بھی اس شئی کیلئے موقوف علیہ ہوتا ہے لہذا علم کا اتحاد و اختلاف موضوع کے اتحاد و اختلاف پر موقوف ہوگا اب اگر ایک علم کے موضوع متعدد ہوں تو تعدد و اختلاف موضوع تقاضا کرے گا تعدد اختلاف علم کا حالانکہ ہم تو اس کو علم واحد فرض کر چکے ہیں اسی بناء پر کہا گیا ہے کہ علم واحد کیلئے صرف ایک موضوع ہوگا ایک سے زیادہ نہیں کیونکہ اختلاف موضوع سے اختلاف علم واجب ہے وان ارید سے اشکال کا دفعہ ہے کہ کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ آپ کا یہ قول کہ اختلاف اور تعدد موضوع سے علم متعدد ہو جاتا ہے قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہم ایک علم کے بارے میں یہ اصطلاح بنا لیتے ہیں کہ وہ علم واحد ہے تو ہماری اصطلاح کے مطابق تو وہ علم واحد ہے اگرچہ اس علم کے مسائل و معلومات میں کوئی جہت مشترکہ نہ ہو اگرچہ موضوع متعدد بھی کیوں نہ ہوں لہذا یہ کہنا کہ تعدد موضوع سے تعدد علم واجب ہے صحیح نہیں۔ مصنف نے جواب دیا کہ اگر کوئی شخص ایسی اصطلاح بنا لیتا ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ مسائل و معلومات کے اختلاف کے باوجود اس علم کو واحد قرار دینا بغیر کسی جہت مشترکہ کے اس کا کوئی شخص بھی قائل نہیں ہے لہذا یہ اصطلاح معتبر نہیں ہے۔ علی ان لکل سے دوسری وجہ بطلان بیان کی اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے پھر تو ہر شخص کو اصطلاح بنانے کا حق حاصل ہوگا کہ وہ مختلف علوم کو جمع کر کے اصطلاح بنا لے کہ یہ علم واحد ہے کیونکہ ان مسائل و معلومات کا کسی جہت واحد میں مربوط ہونا تو کوئی ضروری نہیں ہے اب اگر کوئی شخص یہ اصطلاح بنا لے کہ علم فقہ اور علم ہندسہ ایک ہی علم ہیں اور اس کے موضوع متعدد ہیں فعل مکلف اور مقدار تو آپ کو اس کی بات ماننی پڑے گی کیونکہ ہر ایک کو اصطلاح بنانے کی آپ نے آزادی دے دی ہے۔ وما اور دوا من النظیر سے مصنف جمہور محققین کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ نے جو علم طب کی نظیر پیش کی ہے وہ درست نہیں ہے کیونکہ علم طب کا موضوع واحد ہے وہ ہے بدن الانسان ادویہ علم طب کا موضوع نہیں ہے بلکہ اس کے عوارض ذاتیہ میں سے ہے کیونکہ ادویہ سے بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ کوئی دوائی بدن کو صحت مند بناتی ہے اور کوئی دوائی بیمار بناتی ہے تو ان ادویات کا تعلق احوال بدن سے ہے لہذا یہ عوارض ذاتیہ میں سے ہیں نہ کہ موضوع سے یہ دلیل درست نہیں ہے مصنف نے تعدد موضوع کی تحقیق میں اضافت شئی الی شئی کی دو مثالیں بیان کی ہیں ایک اصول فقہ کے موضوع اثبات الادلۃ للاحکام کی اور دوسری منطق کے موضوع ایصال تصور الی تصور کی ان دونوں کو اکٹھا بیان کرنے سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ ان دونوں میں تعدد موضوع جائز ہے

بلکہ تعدد موضوع اول صورت میں جائز ہے اور ثانی صورت (ایصال تصور الی تصور) میں تعدد موضوع جائز نہیں ہے اس صورت کو ماتن نے ذکر نہیں کیا کیونکہ موضوع اگرچہ اضافت شئی الی شئی ہے لیکن عوارض ناشی من احد المضامین ہیں ان دونوں کو اکٹھا بیان کرنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ دونوں کا مجوٹ عنہما اضافت شئی الی شئی آخر ہے (فتکثر لہما اللیب)

﴿شرح تلویح﴾

قوله واعلم هذه ثلاثة مباحث غرض شارح تفتازانی توضیح متن اسب سے پہلے شارح یہ ذکر کر رہے ہیں کہ مصنف نے جو تین مباحث ذکر کیے ہیں تینوں کا تعلق موضوع سے ہے پہلی بحث اس بارے میں ہے کہ علم واحد کا موضوع متعدد اشیاء ہو سکتی ہیں یا نہیں دوسری بحث، حیثیت، کے بارے میں جو موضوع میں ذکر کی جاتی ہے تمہری بحث ایک شئی متعدد علوم کا موضوع بن سکتی ہے یا نہیں پھر کہا کہ یہ تینوں مباحث مصنف کی اپنی تحقیقات ہیں جو کہ جمہور محققین کی تحقیقات کے خلاف ہیں پھر یتعجب منها الناظر سے شارح یہ فرما رہے ہیں کہ جو شخص قوم کی کلام سے واقف ہے وہ اگر مصنف کی ان تحقیقات میں نظر و فکر کرے تو وہ تعجب و حیرت میں پڑ جائے گا۔ تبصرہ! حسب عادت شارح تفتازانی یحجب منها الناظر سے علامہ صدر الشریعہ پر طنز کر رہا ہے لیکن اگر ناظر ان تحقیقات میں نظر انصاف کرے تو اس کو لطائف بدیعہ و عجیبہ حاصل ہوں گے بڑی دقیق مباحث ہیں الاول سے بحث اول کی تقریر ہے خلاصہ تقریر یہ ہے کہ علی الاطلاق تعدد موضوع کو جائز قرار دینا یہ درست نہیں ہے بلکہ تحقیق یہ ہے کہ یہاں تین صورتیں ہیں ایک صورت میں تعدد موضوع جائز ہے دوسروں میں جائز نہیں ہے۔ تفصیل یہ ہے مجوٹ عنہ فی العلم اضافت بین الشئین ہوگی یا نہ اگر مجوٹ عنہ اضافت بین شئین ہو تو اس کی دوسورتیں ہیں یا وہ عوارض جن کو مجوٹ عنہ میں دخل ہے ان میں سے بعض ناشی ہوں گے ایک مضاف سے اور بعض ناشی ہوں گے من المضاف الاخر یا ایسا نہیں ہوگا بلکہ تمام عوارض ناشی ہوں گے ایک ہی مضاف سے اگر مجوٹ عنہ اضافت بین شئین ہے اور بعض عوارض ایک مضاف سے پیدا ہو رہے ہیں اور بعض دوسرے سے تو اس صورت میں موضوع متعدد ہوگا اور دونوں مضاف موضوع بنیں گے جیسا کہ اصول فقہ کا موضوع اثبات ادلہ لاحکام ہے یہ اضافت بین شئین ہے اکی ادلہ من حیث انہ منسوب الی الاحکام اور وہ احوال جن کو اثبات میں دخل ہے بعض ناشی من الدلیل ہیں جیسے عموم و اشتراک اور توازن وغیرہ اور بعض احوال ناشی من الحکم ہیں مثلاً عقوبت عبادت وغیرہ لہذا یہاں موضوع متعدد ہوگا اور دونوں مضافین (ادلہ اور احکام) اصول فقہ کا موضوع بیگیے یہ پہلی صورت ہے اور اس میں تعدد موضوع جائز ہے (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ مجوٹ عنہ اضافت تو ہو لیکن وہ احوال جن کو مجوٹ عنہ میں دخل ہے وہ مضافین سے پیدا نہ ہو رہے ہوں بلکہ ایک ہی مضاف سے پیدا ہو رہے ہوں تو اس صورت میں ایک

ہی موضوع ہوگا تعدد موضوع جائز نہیں ہوگا جیسے منطق کا موضوع ایصال تصور الی تصور اس میں اضافت بین شیعین تو ہے (ایصال الی تصور آخر) لیکن وہ عوارض جن کو مجوٹ عنہ میں دخل ہے وہ صرف ایک مضاف یعنی تصور موصل سے ناشی ہیں اور سب کا رجوع اسی طرف ہے دوسرے مضاف تصور موصل الیہ سے کوئی عارض ناشی نہیں ہے جیسا کہ مصنف نے تقریر کی لہذا موضوع بھی صرف تصور موصل ہی ہوگا یہ دوسری صورت ہے جس کو مصنف نے متن میں ذکر نہیں کیا مصنف نے صرف دو صورتیں بنائی ہیں (۳) اگر مجوٹ عنہ بالکل اضافت ہی نہ ہو تو بھی تعدد موضوع جائز نہیں ہوگا بلکہ موضوع واحد ہوگا جیسے فقہ کا موضوع فحل المسکلف وجوب حزمہ وغیرہ یہ تیسری صورت ہے اس میں بھی تعدد موضوع جائز نہیں ہے وجہ یہ ہے اختلاف اور تعدد موضوع واجب کرتا ہے اختلاف مسائل اور تعدد معلومات کو اور تعدد معلومات لازم کرتا ہے اختلاف اور تعدد علم کو کیونکہ معلومات جب متعدد ہوں گے تو لازماً علم بھی متعدد ہوگا اور معلومات سے مراد مسائل ہی ہیں تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ اختلاف موضوع مستلزم ہے اختلاف علم کو جب موضوع متعدد ہوگا تو علم بھی متعدد ہوگا حالانکہ علم کو تو واحد فرض کیا گیا تھا تو ثابت ہوا کہ جب علم واحد ہوگا تو موضوع بھی واحد ہوگا موضوع متعدد نہیں ہو سکتا ثبت المدعی۔ فائدہ! شارح تفتازانی کی تقریر کے مطابق تعدد موضوع عدم تعدد کے اعتبار سے یہاں تین صورتیں بنتی ہیں جب کہ مصنف کی تقریر کے مطابق دو شقیں بنتی ہیں (۱) اگر مجوٹ عنہ اضافت بین شیعین ہے تو تعدد موضوع جائز ہے خواہ عوارض ناشی من کلا المضافین ہوں یا من احد المضافین تو مصنف کی تقریر کے مطابق منطق کا موضوع ایصال بھی تعدد موضوع کی مثال ہوگا جب کہ شارح کی تقریر کے مطابق یہ تعدد موضوع کی مثال نہیں ہے بلکہ عدم تعدد کی مثال ہے (۲) دوسری شق کہ مجوٹ عنہ اضافت نہ ہو دونوں کی تقریر میں تین فرق ہیں (۱) مصنف کی تقریر دو شقوق پر مبنی ہے تفتازانی کی علی ثلاثہ شقوق (۲) مصنف کی تقریر کے مطابق منطق کا موضوع بھی متعدد ہوگا مثل موضوع اصول فقہ بخلاف تقریر تفتازانی کیونکہ دریں صورت منطق کا موضوع واحد ہوگا متعدد نہیں ہوگا (۳) مصنف کی تقریر کے مطابق تعدد موضوع مشروط بشرط واحد ہوگا دھوان کیونکہ الموضوع اضافت بین شیعین اور تفتازانی کی تقریر کے مطابق تعدد موضوع مشروط بشرطین ہوگا (۱) اضافت (۲) ان کیونکہ العوارض بعضھا ناشی عن احد المضافین وبعضھا عن الآخر۔ وفيہ نظر یہاں سے شارح تفتازانی حسب عاۃ مصنف پر اشکال کر رہے ہیں تین اشکال کر رہے ہیں اعتراض اول! اعتراض اول کا منشاء مصنف کے وہ دو مقدمے ہیں جو اس نے متن میں ذکر کیے پہلا مقدمہ اختلاف موضوع مستلزم ہے اختلاف مسائل کو، اختلاف مسائل مستلزم ہے اختلاف علم کو (المقدمۃ الثانیہ) ہم سوال کرتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ اختلاف مسائل واجب کرتا ہے اختلاف علم کو اس اختلاف مسائل سے آپ کی کیا مراد ہے اگر آپ کہتے ہیں کہ ہماری مراد اختلاف مسائل سے نکلے مسائل ہے تو ہم آپ کا مقدمہ ثانیہ تسلیم نہیں کرتے کہ اختلاف مسائل (بمعنی کثرت مسائل) یہ مستلزم

ہے اختلاف علم کو کیونکہ ظاہر و بدیہی بات ہے کہ علم واحد کے مسائل کثیر و لاکھوں کی تعداد میں ہوتے ہیں لیکن اس کے باوجود وہ علم واحد کہلاتا ہے اور اگر آپ کہتے ہیں کہ تکثر مسائل سے ہماری مراد مسائل کا عدم تناسب ہے کہ اگر مسائل کثیر ہوں اور وہ مسائل آپس میں مناسبت نہ رکھتے ہوں تو ان مسائل کا ایسا اختلاف مستلزم ہے اختلاف علم کو تو ہم آپ کا مقدمہ ثانیہ تو تسلیم کرتے ہیں لیکن مقدمہ اولی تسلیم نہیں کرتے کہ تعدد اور اختلاف موضوع مستلزم ہے اختلاف مسائل کو بایں معنی کہ اگر موضوع متعدد و کثیر ہوں تو مسائل بھی مختلف ہو جائیں اور ان کی آپس میں کوئی مناسبت اور ربط نہ ہو بلکہ ہم کہتے ہیں کہ تکثر اور تعدد موضوع کی دو صورتیں ہیں (۱) موضوعات متعدد اور کثیر ہوں اور ان موضوعات کثیرہ کا آپس میں کوئی تناسب اور ایک دوسرے سے کوئی ربط نہ ہو اس صورت میں بالاتفاق تعدد موضوع مستلزم ہے تعدد اور اختلاف مسائل کو جب موضوعات میں کوئی تناسب نہیں ہے تو مسائل میں بھی اختلاف ہوگا بمعنی عدم مناسبت بین المسائل (۲) موضوعات متعدد اور کثیر ہوں لیکن وہ سب آپس میں متناسب ہوں اور ایک دوسرے سے مربوط ہوں اس صورت میں ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تکثر اور تعدد موضوعات مستلزم ہے اختلاف مسائل کو (بمعنی عدم تناسب) بلکہ اس صورت میں جائز ہے کہ موضوعات کثیرہ متناسب ہوں لیکن علم واحد ہو اور اس کے مسائل کا اختلاف نہ ہو بلکہ تمام مسائل آپس میں متناسب ہوں کیونکہ قوم نے تصریح کی ہے کہ اشیاء کثیرہ متعددہ علم واحد کا موضوع بن سکتی ہیں بشرطیکہ ان کا آپس میں تناسب ہو پھر تناسب کی دو صورتیں ہیں (۱) تمام موضوعات کثیرہ ایک ذاتی (جنس وغیرہ) میں مشترک ہوں مثلاً علم ہندسہ کا موضوع تین اشیاء ہیں (۱) خط (۲) سطح (۳) جسم تعلیمی (طول، عرض، عمق) یہ تینوں ذاتی میں مشترک ہیں وہ ہے، مقدار، کہ سب مقدار سے متعلق ہیں اور مقدار سے مراد کم متصل قار الذات ہے کم بمعنی مقدار پھر اس کی دو قسمیں ہیں (۱) کم منفصل جیسے اعداد (۲) کم متصل پھر کم متصل کی دو قسمیں ہیں (۱) قار الذات یعنی جس کے تمام اجزاء زمانہ واحد میں جمع ہو سکتے ہیں جیسے خط جسم تعلیمی وغیرہ (۲) غیر قار الذات یعنی جس کے اجزاء زمان واحد میں جمع نہ ہو سکیں جیسے خود زمانہ ہے اس کے اجزاء فی زمان واحد جمع نہیں ہو سکتے اب یہ تینوں متعدد ہیں لیکن سب ایک جنس میں شریک ہونے کی وجہ سے آپس میں متناسب ہیں لہذا یہ جس علم کا موضوع ہیں (ہندسہ) وہ علم واحد کہلاتا ہے (۲) دوسری صورت تناسب کی یہ ہے کہ وہ تمام موضوعات کثیرہ کسی عرضی میں مشترک ہوں مثلاً علم الطب کا موضوع ان اشیاء کثیرہ کو بنالیا جائے (۱) بدن انسان (۲) اجزاء انسان (۳) اغذیہ (۴) ادویہ (۵) امزجہ (۶) ارکان، ارکان سے مراد اخلاط اربعہ ہیں (۱) سود اوی (۲) صفراوی (۳) بلغمی (۴) دموی یہ تمام اشیاء کثیرہ ایک عرضی میں شریک ہیں وہ ہے ان کا منسوب الی الصحتہ ہونا جو کہ اس علم کی غرض و غایت ہے اس سے ثابت ہوا کہ اگر موضوعات متعدد ہوں اور آپس میں متناسب ہوں تو ایسا تعدد جائز ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جو حضرات تعدد موضوع کے قائل ہیں وہ بھی شرط لگاتے ہیں کہ ان موضوعات کا آپس میں تناسب ہو بغیر

تناسب کے کوئی بھی تعدد کا قائل نہیں ہے۔ اعتراض دوم وان لیس لاحد جب ثابت ہو گیا کہ جو حضرات تعدد موضوع کے قائل ہیں وہ بھی معنی وحدت اور تناسب کی رعایت کرتے ہیں تو مصنف کا یہ قول کہ پھر تو ہر شخص کو اجازت ہوگی وہ اپنی اصطلاح بنالیں اور یوں کہہ دے کہ فقہ اور علم ہندسہ علم واحد ہیں ان کا موضوع شیعین ہیں ایک فعل المکلف اور دوم مقدار جیسا کہ مصنف نے کہا علی ان اکل واحد ان یصلح علی ان الفقہ والہندسہ علم واحد وموضوعہ شیعان فعل المکلف والمقدار الخ یہ قول مصنف بالکل باطل ہے کیونکہ جو بھی تعدد موضوع کا قائل ہے وہ تناسب بین الموضوعات الکثیرہ کو شرط قرار دیتا ہے بغیر تناسب کے ایسے ہی چند اشیاء کو ملا کر ایک علم کا موضوع بنالینا کسی کے ہاں بھی جائز نہیں ہے تو قول مصنف لغو ہے۔

اعتراض ثالث ثم انه فیما اور داخ خلاصہ اشکال ثالث یہ ہے کہ مصنف کی کلام میں تناقض وتضاد ہے کیونکہ دعویٰ یہ کیا کہ تعدد موضوع باطل ہے لیکن جو دو مثالیں پیش کیں ان دونوں میں موضوع متعدد ہیں ایک مثال تھی کہ اصول فقہ کا موضوع اولہ واجام ہیں اب اولہ سے مفہوم دلیل تو مراد نہیں ہے کیونکہ اصول فقہ کے مسائل کے مجموعات ہیں وہ نفس مفہوم دلیل کے عوارض ذاتیہ نہیں ہیں بلکہ وہ اس دلیل کے مصداق ہیں (کتاب، سنہ، اجماع، قیاس) کے اعراض ذاتیہ ہیں بعض اعراض ذاتیہ علی الانفراد کسی ایک دلیل کے ساتھ خاص ہوں گے بعض اعراض ذاتیہ کئی دلیلوں میں مشترک پائے جائیں گے یہی علی الانفراد والتشارك کا مطلب ہے تو اولہ سے یہ چار اولہ مراد لی جائیں گی لہذا اصول فقہ کے موضوع متعدد ہو گئے تو مثال دعویٰ کا عکس پیش کر رہی ہے اسی طرح منطق کا موضوع بھی متعدد ہے ایک تصور اور دوسرا تصدیق تو یہ مثال بھی اس کے دعویٰ کے خلاف ہے تو دونوں مثالیں مصنف کے اپنے قول (عدم تعدد موضوع) کے خلاف ہیں۔ جواب! شارح تفتازانی کے تینوں اعتراض لغو ہیں ہر اعتراض کا جواب ذکر کیا جاتا ہے (۱) مسائل نے یہ سوال کیا کہ اختلاف مسائل سے آپ کی کیا مراد ہے ٹکڑ مسائل یا عدم تناسب تو ہم عرض کرتے ہیں کہ ہماری مراد اختلاف مسائل سے عدم تناسب ہے کہ اگر موضوع متعدد ہو جائیں تو مسائل کا اختلاف (عدم تناسب) ہو جاتا ہے وجہ یہ ہے کہ ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہی ہوتے ہیں اگر مسائل آپس میں غیر متناسب ہوں تو لازماً ان کا عدم تناسب اور اختلاف اختلاف علم کا موجب ہوگا اور مسائل میں سے ہر مسئلہ دو جزوں پر مشتمل ہوتا ہے ایک موضوع اور ایک محمول عام طور پر مسئلہ کا موضوع یا تو وہی موضوع علم ہوتا ہے یا اس کے انواع میں سے کوئی نوع ہوتی ہے اور مسئلہ کا محمول موضوع کے عوارض ذاتیہ میں سے کوئی عرض ذاتی بنتا ہے اگر مسائل کے ان دونوں جزوں (موضوع اور محمول) میں آپس میں تناسب اور ربط واتحاد ہے تو ان کا اتحاد موجب ہے اتحاد علم کا اور اگر ان میں اختلاف اور عدم تناسب ہے خواہ اختلاف فی الموضوع ہو خواہ اختلاف فی المحمول ہو تو پھر علم بھی مختلف ہو جائے گا۔ اب جس وقت مسائل کے مجموعات راجع ہوں اضافت مخصوصہ کی طرف بعض ناشی عن احد المضامین ہوں اور بعض ناشی عن الآخر ہوں تو اس وقت موضوع متعدد ہو

گا لیکن علم واحد ہوگا کیونکہ یہاں دونوں مضامین کو موضوع بنانا ضروری ہے اس لئے اگر ایک کو بنالیا جائے دوسرے کو نہ بنایا جائے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور اگر ایک کے حالات اور عوارض ذاتیہ میں تاویل کر کے دوسرے کی طرف راجع کیا جائے تو ارتکاب تکلف ہے لہذا دونوں مضامین کو موضوع بنایا جائیگا پھر اگر دیکھا جائے تو یہاں موضوع متعدد ہیں لیکن حقیقت میں موضوع واحد ہے وہ ہے اضافت بین المضاف والمضاف الیہ (بین المضامین) لہذا جب موضوع واحد ہے تو مسائل اور محمولات بھی مناسب اور متحد ہوں گے کیونکہ ان سب کا رجوع ایک ہی اضافت کے مضامین کی طرف ہوگا گویا یہ سب ایک ہی موضوع کے احوال ہیں جب موضوع و محمول کا تناسب ہے تو مسائل متحد و متناسب ہوں گے اور ان کے اتحاد کی وجہ سے علم بھی متحد ہوگا تو اس سے مصنف کا قول ثابت ہو گیا علم واحد کا موضوع بھی واحد ہوتا ہے اور جو اضافت بین الشیخین میں تعدد نظر آتا ہے یہ بادی النظر میں تو ہے لیکن حقیقت میں یہ تعدد نہیں بلکہ اس صورت میں بھی موضوع واحد ہے وہ ہے **الاضافۃ** نیز شارح تفتازانی نے تعدد موضوعات پر دلیل پیش کرتے ہوئے کہا کہ خط سطح جسم تعلیمی ایک ذاتی میں مشترک ہیں لہذا اس تناسب کی وجہ سے تعدد موضوع جائز ہے تو عرض یہ ہے کہ یہاں تفتازانی کو مغالطہ ہوا ہے علم ہندسہ کا موضوع 'خط' سطح وغیرہ نہیں ہے بلکہ علم ہندسہ کا موضوع وہی ذاتی ہے (الکلم المتصل القار الذات) خط وغیرہ تو اس کے انواع ہیں یہ خود موضوع نہیں ہیں اور فن میں جس طرح خود موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اسی طرح اس کے انواع کے عوارض ذاتیہ سے بھی بحث کی جاتی ہے یہ بھی درحقیقت موضوع کے عوارض ذاتیہ ہی سے بحث ہوتی ہے مثلاً نحو کا موضوع الکلمۃ ہے لیکن نحو میں اس کے انواع اسم، فعل، حرف، کے عوارض ذاتیہ سے بھی بحث کی جاتی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نحو کا موضوع اسم، فعل، حرف ہوں بلکہ موضوع کلمہ ہی ہے یہ سب اس کے انواع ہیں اسی طرح علم ہندسہ کا موضوع بھی واحد وہ ہے المقدار یعنی کم متصل قار الذات شارح کا اس کو تعدد موضوع کی مثال بنانا درست نہیں ہے۔ اسی طرح شارح نے کہا تھا کہ اگر موضوع متعدد ہوں اور ایک عرض میں شریک ہوں تو بھی تعدد موضوع جائز ہے یہ بھی غلط ہے کیونکہ ہم سوال کرتے ہیں کہ عرض سے آپ کی کیا مراد ہے مطلق عرض یا کوئی خاص عرض اگر آپ کی مراد مطلق عرض ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ فقہ اور علم ہندسہ ان دونوں کو بھی علم واحد قرار دیا جائے کیونکہ فقہ کا موضوع فعل مکلف اور ہندسہ کا موضوع کم متصل قار الذات ہے اور یہ دونوں عرض ہونے میں شریک ہیں کیونکہ فعل مکلف بھی عرض اور کم متصل بھی عرض ہے ان میں سے کوئی بھی جو ہر نہیں ہے لہذا ان دونوں کو علم واحد کہنا چاہئے حالانکہ کوئی بھی ان کی وحدت کا قائل نہیں ہے اور اگر آپ عرض سے کوئی خاص عرض مراد لیتے ہیں تب بھی درست نہیں ہے کیونکہ تمام علوم عربیہ نحو صرف اشتقاق عروض وغیرہ ایک عرض خاص میں مشترک ہیں وہ ہے ان کے موضوع کا الفاظ ہونا۔ ان سب کی غرض و غایت احتراز عن الخطاء اللفظی ہے تو ان سب علوم کو علم واحد کہنا چاہئے کیونکہ یہ ایک خاص عرض میں

مشترک ہیں حالانکہ یہ بد بھی المبطان ہے لہذا ثابت ہوا کہ اس قسم کا تناسب وحدۃ علم کیلئے کافی نہیں ہے اشکال دوم کا جواب یہ ہے کہ جناب والا اگر تعدد موضوع کو جائز قرار دیا جائے بغیر کسی مناسبت کے تو پھر یقیناً ہر شخص کو حق حاصل ہوگا کہ وہ فقہ اور ہندسہ کو علم واحد قرار دے آپ کس طرح اور کس قانون کے تحت اس کو روکیں گے اعتراض ثالث یہ تھا کہ کلام مصنف میں تضاد و تناقض ہے تو جواب یہ ہے کہ کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ موضوع فن کے مفہوم کے عوارض ذاتیہ میں بیان نہیں کیے جاتے بلکہ مفہوم کے جو مصداق ہوتے ہیں ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے مثلاً کلمہ نحو کا موضوع ہے اب نحو میں کلمہ کے مفہوم کے عوارض ذاتیہ نہیں بیان کیے جاتے بلکہ اس کے جو مصداق ہیں اسم فعل حرف ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسم فعل حرف نحو کا موضوع بن جائیں بلکہ موضوع وہی کلمہ ہی ہوگا تو یہ مسلم بات ہے کہ مفہوم موضوع کے عوارض سے بحث نہیں ہوتی بلکہ موضوع کے انواع اور مصداق کے عوارض سے بحث ہوتی ہے اسی طرح اصول فقہ میں بھی مفہوم دلیل کے عوارض ذاتیہ سے بحث نہیں ہوتی بلکہ اس کے مصداق کتاب سنت اجماع قیاس کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے لیکن موضوع پھر بھی دلیل ہوگا نہ کہ کتاب و سنت وغیرہ تو مثال میں بھی تعدد موضوع نہیں ہے اس لئے تناقض و تعارض فی کلام المصنف لازم نہیں آ رہا۔

﴿متن توضیح﴾

ومنها انه قد تكرر الحديث مصنف مباحث ثلاثه متعلقه بالموضوع میں سے بحث ثانی کو بیان فرما رہے ہیں حاصل بحث یہ ہے کہ اکثر موضوعات میں قید حیث ذکر کی جاتی ہے اور اس قید حیثیت کے دو معنی ہیں (۱) کبھی موضوع کے ساتھ حیث کی قید اس لئے ذکر کی جاتی ہے کہ شئی موضوع اکیلے علم کا موضوع نہیں بن سکتی بلکہ وہ اس حیثیت کے ساتھ ملکر علم کا موضوع بنتی ہے بایں معنی کہ وہ حیثیت موضوع میں داخل ہوتی ہے اور اس کا جزء بنتی ہے مثلاً یوں کہا جائے کہ موجود من حیث انہ موجود علم الہی کا موضوع ہے یہاں من حیث انہ موجود والی قید حیثیت موضوع کا جزء ہے لہذا علم الہی میں موجود کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے گی جو موجود کو موجود ہونے کے بعد لاحق ہوتے ہیں جیسے وحدت کثرت وغیرہ۔ چونکہ اس صورت میں حیثیت خود موضوع کا ایک جزء ہے لہذا جس طرح خود موضوع کی ذات سے متعلق اس علم میں بحث نہیں کی جاسکتی اسی طرح اس کی جزء یعنی قید حیثیت کے بارے میں بھی اس علم میں بحث نہیں کی جاسکتی کیونکہ ضابطہ مسلمہ ہے کہ موضوع کی ذات اور اس کے اجزاء سے متعلق اس علم میں بحث نہیں جاسکتی بلکہ موضوع اور اس کی جزء یعنی قید حیثیت کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے گی (۲) دوسرا معنی حیثیت کا یہ ہے کہ کبھی موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید اس لئے ذکر کی جاتی ہے کہ وہ ان عوارض

ذاتیہ کیلئے جو اس علم میں مجوٹ عنہا ہیں بیان اور وضاحت بنتی ہے جز نہیں بنتی موضوع فقط شئی حیث لہ ہوتی ہے یہ اس وقت ہوتا ہے کہ جب موضوع ایسا ہو کہ اس کے عوارض ذاتیہ کی متعدد انواع ہوں اور ایک علم میں اس کی ایک نوع کے عوارض ذاتیہ بیان کیے جا رہے ہوں تو اس وقت موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید لگا کر اس نوع کو ذکر کر دیا جاتا ہے اور یہ وضاحت اور بیان کرتی ہے کہ اس علم میں جتنے عوارض ذاتیہ بیان کیے جا رہے ہیں وہ اسی نوع کے اعتبار سے ہیں اس کو حیثیت بیان یہ کہا جاتا ہے کیونکہ یہ حیثیت موضوع کا جز نہیں ہے بلکہ بیان ہے اس لیے یہ خود بھی علم میں مجوٹ ہوگی اور موضوع کے عوارض ذاتیہ میں شمار ہوگی مصنف نے اس کی دو مثالیں بیان فرمائی ہیں (۱) علم طب اس کا موضوع بدن الانسلیق من حیث انه یصح ویمرض ہے (۲) علم ہیئۃ کا موضوع اجسام عالم من حیث ان لھا شکلا ہے ان دونوں علموں کے موضوعات میں جو حیثیت مذکور ہے یہ حیثیت کی قسم ثانی یعنی حیثیت بیان یہ ہے جو موضوع کے عوارض ذاتیہ کی نوع اور جھٹ کو بیان کر رہی ہے یہ حیثیت کی قسم اول یعنی موضوع کا جز نہیں ہے کیونکہ اگر یہ قسم اول میں سے ہوتی تو خود اس حیثیت سے علم میں بحث نہ ہوتی حالانکہ علم طب میں خود صحت اور مرض کی بحث ہوتی ہے اسی طرح علم ہیئت میں خود شکل سے بحث ہوتی ہے معلوم ہوا کہ یہ حیثیت کی قسم ثانی ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله ومنها انه قد تذکر الحیثیہ البحث الثانی فی تحقیق الحیثیہ غرض شارح توضیح متن اشارہ کہتے ہیں بحث ثانی اس حیثیت کی تحقیق کے بارے میں ہے جو موضوع میں ذکر کی جاتی ہے مثلاً یوں کہا جائے موضوع هذا العلم هو ذالک الشئ من حیث کذا یہاں جو من حیث کذا ہے اسی کی تحقیق کی جا رہی ہے لفظ حیث سے حیث کی تحقیق معنوی کا بیان ہے کہ لفظ حیث اصل میں ظرف مکان ہے جیسے حیث ما تجلس اجلس بعدہ اس کو جھٹ اور اعتبار کے معنی کی طرف نقل کیا گیا اب بطور استعارہ جھٹ الشئ واعتبار الشئ کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے موجود من حیث انه موجود ای من جھٹ انه موجود باعتبار انه موجود والحقیۃ المذکورۃ فی الموضوع یہاں سے شارح حیثیت کی دو قسموں کی تشریح کر رہے ہیں جو مصنف نے متن میں ذکر کی تھی خلاصہ یہ ہے کہ موضوع میں جو قید حیثیت ذکر کی جاتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) کبھی تو یہ حیثیت ان عوارض ذاتیہ میں داخل نہ ہوگی جو مجوٹ عنہا فی ہذا الفن ہیں (۲) کبھی حیثیت خود مجوٹ عنہا فی الفن ہوگی یعنی ان عوارض میں داخل ہوگی جس سے اس علم میں بحث کی جا رہی ہے اول کی شارح نے مثال بیان کی کہ علم الہی جس کی تعریف یہ ہے کہ اس میں موجودات مجردہ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے اس کا موضوع موجود من حیث انه موجود ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ اس علم میں موجود کے ان عوارض طے بحث ہوگی جو موجود کو موجود ہونے کی حیثیت سے لاحق ہوتے ہیں نہ کہ جو ہر ہونے

یا عرض یا جسم ہونے یا مجرد عن الجسم ہونے کے اعتبار سے وہ عوارض جو موجود کو موجود ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں یہ ہیں علت ہونا معلول ہونا واجب ہونا ممکن ہونا قدیم ہونا حادث ہونا وغیرہ۔ اب یہ حیثیت (وجود) خود علم میں سمجھ نہیں ہوگی کیونکہ اگر خود یہ سمجھ ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وجود کو محمول بنا کر موضوع کیلئے ثابت کیا جائے اور موضوع خود موجود ہوگا اور موجود کیلئے وجود کو ثابت کرنے کا کوئی معنی ہی نہیں ہے۔ تحصیل حاصل ہوگی (۲) دوسری قسم کی مثال (۱) علم طب کا موضوع بدن الانسان من حیث انه یصح ویرض (۲) دوسری مثال علم طب کا موضوع جسم من حیث انه متحرک و یسکن ان دونوں مثالوں میں حیثیت عوارض سمجھ عنہا میں سے ہے کیونکہ علم طب میں صحت اور مرض سے بحث ہوتی ہے علم طبی میں خود حرکت اور سکون سے بحث ہوتی ہے فذهب المصنف سے شارح نتیجہ بحث ثانی بیان کر رہے ہیں اور اس کو مصنف کی طرف منسوب کر رہے ہیں تاکہ اس پر اعتراض کر سکیں مصنف اس طرف چلے گئے ہیں کہ حیثیت کی قسم اول موضوع کا جزء بنتی ہے اور قسم ثانی موضوع کا جزء نہیں بنتی بلکہ وہ بیان بنتی ہے اور یہ وضاحت کرتی ہے کہ اس علم میں جو عوارض ذاتیہ سمجھ عنہا ہیں وہ عوارض ذاتیہ کی ایک نوع سے متعلق ہیں اذ لو كانت جزءا من الموضوع سے اس حیثیت ثانی کے جزء نہ ہونے کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ اگر قسم ثانی بھی قسم اول کی طرح موضوع کا جزء ہوتی تو پھر اس کی بحث اس علم میں جائز نہ ہوتی اور اس کو علم کے مسائل کے محمولات بنانا جائز نہ ہوتا کیونکہ علم میں موضوع کی ذات اور اسکے اجزاء سے بحث نہیں کی جاسکتی بلکہ ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے تو علم میں ان دونوں حیثیتوں سے بحث کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ موضوع کا جزء نہیں بلکہ اس سے خارج ہو کر عوارض ذاتیہ میں سے ہے۔ ولقائل ان یقول غرض شارح تفتازانی اعتراض علی المصنف! مصنف نے یہ فرمایا تھا کہ حیثیت کی دو قسموں میں سے قسم اول موضوع کا جزء بنتی ہے اور قسم ثانی موضوع کیلئے بیان بنتی ہے شارح کہتے ہیں کہ قائل کیلئے حق ہے کہ وہ اس کو تسلیم نہ کرے بلکہ وہ کہتا ہے کہ ہم قسم اول میں حیثیت کو جزء نہیں بناتے بلکہ موضوع کے موضوع بننے کیلئے قید بناتے ہیں سوال! یہ ہوا کہ قید بننے کا کیا مطلب ہے شارح تفتازانی بمعنی ان البحث سے قید بننے کا مطلب بیان کر رہے ہیں قید بننے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عوارض جو سمجھ عنہا بنتے ہیں ان کا عروض موضوع کو اسی حیثیت کے واسطے سے ہوتا ہے بایں معنی کہ تمام عوارض کے عروض میں اس حیثیت کا اعتبار و لحاظ کرنا ضروری ہوتا ہے اسی طرح حیثیت کی قسم ثانی میں ہم حیثیت کو حیثیت بیانیہ نہیں بناتے بلکہ حیثیت تقید یہ (موضوع کیلئے قید) بناتے ہیں جس طرح کلام قوم سے ظاہر ہے کہ حیثیت قید موضوع ہے نہ کہ بیان لہذا عراض الذاتیہ کما ذهب الیہ المصنف، اس حیثیت ثانی کو موضوع کی قید بنانے سے دو فائدے حاصل ہوں گے (۱) ایک تو وہ اشکال رفع ہو جائے گا جو مصنف نے متن میں وارد کیا تھا کہ اگر قسم ثانی میں حیثیت کو بیان نہ بنایا جائے بلکہ جزء بنایا جائے تو اس سے بحث کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس سے بحث کرنا اجزاء موضوع سے بحث کرنا

ہوگا جو کہ ناجائز ہے اب حیثیت کو قید بنانے سے یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کیونکہ اب کہا جاسکتا ہے کہ ہم موضوع کی جزء سے بحث نہیں کر رہے بلکہ موضوع کی قید سے بحث کر رہے ہیں جزء موضوع تو مجوٹ عنہ نہیں ہو سکتی لیکن قید موضوع مجوٹ عنہ بن سکتی ہے اسی کو شارح تفتازانی نے اپنی عبارت میں ذکر کیا ہے لم یکن المجوٹ عنہا فی العلم بجماع اجزاء الموضوع (۲) قسم ثانی میں حیثیت کو قید بنانے سے دوسرا فائدہ یہ حاصل ہوگا کہ وہ اعتراض جو مصنف پر وارد ہوتا تھا ہم پر وارد نہیں ہوگا وہ اشکال یہ تھا کہ ضابطہ ہے کہ شئی واحد جو من کل الوجوه واحد ہو بالذات وبالاعتبار دو علموں کا موضوع نہیں بن سکتی بلکہ دو علموں کے موضوع میں تغایر ضروری ہے خواہ تغایر ذاتی ہو یا اعتباری اب اگر مصنف کے قول کے مطابق قسم ثانی میں حیثیت کو بیان بنایا جائے تو پھر حیثیت نہ موضوع کی جزء بنے گی اور نہ ہی قید بلکہ موضوع سے خارج ہوگی اشکال وارد ہوگا کہ شئی واحد جو کہ من کل الوجوه واحد ہے ذاتا و اعتبارا وہ دو علموں کا موضوع بن جائے گی بعنوان دیگر تشارک علمین فی موضوع واحد ذاتا و اعتبارا لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے اور اگر ہماری بات تسلیم کر کے حیثیت کو قید بنایا جائے تو یہ اشکال وارد نہیں ہوگا۔ مثلاً کلمہ صرف کا موضوع ہے من حیث الصیغہ نحو کا موضوع ہے من حیث البناء والاعراب اب اگر حیثیت بیانیہ علیحدہ کر لی جائے تو صرف الکلمہ باقی رہے گا یہی صرف کا موضوع ہوگا اور نحو کا بھی تو تشارک علمین فی موضوع والا اشکال لازم آئے گا اور اگر قید بنایا جائے تو اشکال وارد نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں موضوع واحد نہیں ہوگا بلکہ ایک علم میں موضوع مقید ہوگا مقید اور دوسرے میں وہی موضوع مقید ہوگا بقید آخر ایک علم میں موضوع میں اور قید کا اعتبار ہوگا اور دوسرے علم میں دوسری قید کا لحاظ ہوگا اسی طرح دونوں میں فرق ہو جائے گا اگرچہ فرق اعتباری ہوگا ذاتی نہیں ہوگا لیکن فرق اعتباری بھی کافی ہے لہذا تشارک علمین فی موضوع واحد ذاتا و اعتبارا والے اشکال سے جان چھوٹ جائے گی جو وارد علی المصنف تھا اسی کو شارح نے اپنی عبارت میں اس انداز میں بیان کیا ولم یلزمنا ما لزم المصنف من تشارک العلمین فی موضوع واحد بالذات والاعتبار خلاصہ اشکال تفتازانی یہ ہے کہ مصنف کی تقسیم حیثیت باطل ہے اور دونوں حیثیتیں موضوع کیلئے قید ہیں نہ کہ جزء اور بیان۔ تبصرہ! شارح تفتازانی کا یہ اشکال بھی غلط ہے کیونکہ ہم سوال کرتے ہیں کہ تفتازانی صاحب! ذرا ہمیں یہ سمجھا دیں کہ جزء اور قید میں کیا فرق ہے حقیقت میں دیکھا جائے تو کوئی فرق بھی نہیں ہے کیونکہ جزء بننے کا مقصد بھی یہی ہے کہ موضوع کے موضوع بننے میں اس کا لحاظ اور اعتبار کیا جائے گا اور یہی قید کا مقصد ہے تو تفتازانی نے لفظوں کا ہیر پھیر کر کے اسی جزء کو بعنوان قید پیش کر کے حنفی عالم پر اشکال کر دیا فاعترضہ مبنی علی التعصب المذہبی ومقصدہ الوحید الاشکال علی العالم الجلیل من علماء الاحناف نیز شارح کا یہ کہنا کہ، ولم یلزمنا ما لزم المصنف من تشارک العلمین صحیح نہیں ہے کیونکہ مصنف کی تحقیق یہی ہے کہ تشارک علمین فی موضوع واحد ذاتا و اعتبارا جائز و حق ہے لہذا مصنف پر شارح کا یہ اشکال ناحق ہے نعم یرد الاشکال

المشهور شارح تفتازانی کہتے ہیں کہ حیثیت کی قسم ثانی کو موضوع کی قید بنانے سے تشارك علمین والا اشکال تو رفع ہو جائے گا لیکن ہم پر ایک مشہور اشکال وارد ہوگا گویا فرس المطر وقام تحت المیزاب والا مقولہ صادق آگیا اشکال مشہور کی تقریر یہ ہے کہ اگر دوسری قسم میں حیثیت کو بیانیہ نہ بنایا جائے بلکہ موضوع کی قید بنایا جائے تو قید بنانے کی صورت میں اس حیثیت سے بحث کرنا اور اس کو عوارض ذاتیہ سے بنا کر اس علم میں ذکر کرنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ حیثیت کے قید بننے کا آپ نے یہ مطلب بیان کیا تھا کہ جتنے عوارض ذاتیہ موضوع کو عارض اور لاحق ہو گئے ان کے عروض اور لحوق کیلئے یہ حیثیت واسطہ بنے گی اس کے واسطہ سے تمام عوارض کا عروض ہوگا تو موضوع بنے گا معروض اور عوارض ذاتیہ بن جائیں گے عارض اور حیثیت بن جائے گی ان کے درمیان واسطہ جب حیثیت عوارض ذاتیہ اور معروض (موضوع) کے درمیان واسطہ بنی ہوئی ہے تو اب یہ خود واسطہ یعنی حیثیت ان عوارض ذاتیہ میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ یہ تو عوارض کیلئے واسطہ بنی ہوئی ہے تو خود عوارض میں کیسے داخل ہوگی جو کہ ذی واسطہ ہیں واسطہ اور ذی واسطہ میں تو تغایر ہوتا ہے مثلاً ایک تحصیلدار یہ کہے کہ میں وہ درخواستیں قبول کروں گا جو اللہ بخش پزوری کے واسطہ سے مجھ تک پہنچیں گی تو اللہ بخش واسطہ ہے اب یہ خود درخواستہندگان میں شامل نہیں ہوگا نیز اگر اس حیثیت تقید یہ کو عوارض ذاتیہ سے بنایا جائے تو ایک بہت بڑی خرابی لازم آئے گی وہ یہ کہ حیثیت تقید یہ واسطہ بنتی ہے عوارض کیلئے اور عوارض ذی واسطہ بنتے ہیں اور ضابطہ یہ ہے کہ واسطہ ذی واسطہ سے مقدم ہوتا ہے کیونکہ واسطہ سبب بنتا ہے ذی واسطہ کیلئے اور سبب سبب سے مقدم ہوتا ہے لہذا یہ حیثیت تقید یہ عوارض ذاتیہ سے مقدم ہوگی اب اگر اسی حیثیت کو عوارض سے بھی بنایا جائے عوارض میں داخل کیا جائے تو مقصد یہ ہوگا کہ حیثیت عارض ہو رہی ہے موضوع کو اپنے ہی واسطہ اور اپنی جہت سے تو واسطہ بھی یہی حیثیت بنے گی اور عارض ذاتیہ بھی یہی حیثیت بنے گی واسطہ ہونے کے اعتبار سے یہ حیثیت مقدم ہوگی اور عارض ہونے کے اعتبار سے منور ہوگی تو ایک ہی شئی مقدم بھی ہوگی اور منور بھی ہوگی اس کو تقدم الشی علی نفسه کہا جاتا ہے یہ خرابی اس وقت لازم آئے گی اگر ہم حیثیت کو تقید یہ بنائیں شارح تفتازانی دو مثالیں بیان کر رہے ہیں (۱) بدن الانسان من حیث الصحیہ والمرض موضوع علم الطب ہے اگر من حیث الصحیہ والمرض کو حیثیت تقید یہ بنایا جائے تو یہ عوارض ذاتیہ مجہد میں سے نہیں بن سکتی ورنہ مطلب یہ ہوگا کہ صحت ومرض بدن انسان کو عارض ولاحق ہے بواسطہ صحت ومرض یہ تقدم الشی علی نفسه ہوگا (۲) دوسری مثال الجسم من حیث انه متحرک ویسکن یہ فن طبعی کا موضوع ہے اگر حرکت و سکون کو حیثیت تقید یہ بنایا جائے تو اس سے بحث کرنا فی ہذا الفن مشکل ہوگا کیونکہ اگر حرکت و سکون کو عوارض ذاتیہ سے بنایا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ حرکت و سکون جسم کو عارض ہوتے ہیں بواسطہ حرکت و سکون یعنی اپنی جہت سے تو تقدم الشی علی نفسه ہے والمشہور فی جوابہ یہاں سے شارح تفتازانی اشکال مذکور کے دو جواب دے رہے ہیں ایک جواب مشہور غیر تحقیقی اور دوسرا جواب غیر مشہور تحقیقی (۱)

جواب مشہور یہ ہے کہ یہاں تقدم الشئ علی نفسہ والی خرابی لازم نہیں آتی کیونکہ واسطہ اور ذی واسطہ شئی واحد نہیں ہے بلکہ ان میں فرق ہے کیونکہ واسطہ (یعنی حیثیت تقید یہ) سے مراد امکان اور استعداد ہے اور عوارض ذاتیہ سے امکان اور استعداد شئی مراد نہیں بلکہ خود ذات اور نفس شئی مراد ہے مثلاً موضوع الطب بدن الانسان من حیث الصحۃ والمرض ہے اس میں من حیث الصحۃ سے امکان صحت اور امکان مرض مراد ہے پھر جب اس صحت اور مرض کو عوارض ذاتیہ سے بنایا جائے گا تو ان سے امکان صحت اور امکان مرض مراد نہیں لیا جائے گا بلکہ خود نفس صحت اور نفس مرض مراد ہوگی اسی طرح موضوع الطبی الجسم من حیث الحرکۃ والسکون میں الحرکۃ والسکون سے امکان الحرکۃ و امکان سکون مراد ہوگا اس کو جب عوارض ذاتیہ سے بنایا جائے گا تو اس وقت نفس حرکت اور نفس سکون مراد ہوگا تو مقصد یہ ہوگا کہ نفس صحت اور نفس مرض عارض ہو رہے ہیں بدن الانسان کو بواسطہ (بحیثیت) امکان صحت اور امکان مرض تو واسطہ بنا امکان صحت و امکان مرض اور ذی واسطہ عوارض ذاتیہ بخوبی بنے یعنی نفس صحت و نفس مرض امکان صحت امکان مرض دونوں میں فرق ہے، واسطہ اور ذی واسطہ اور ہے بات قابل غور ہے (من قولہ الشیخ مولانا ظہور الحق رحمۃ اللہ علیہ) لہذا تقدم الشئ علی نفسہ والا اشکال لازم نہیں آئے گا۔ **والتحقیق** سے شارح تفتازانی جواب تحقیقی بیان فرما رہے ہیں حاصل جواب یہ ہے کہ موضوع کی تعریف یہ ہے کہ جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اور پھر کبھی اس موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید لگادی جاتی ہے اور اس قید لگانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جب اس موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے تو بوقت بحث اس حیثیت کا ضرور لحاظ اور اعتبار کیا جائے بحث کرتے ہوئے اس حیثیت کو سامنے اور مد نظر رکھا جائے اس کو نظر انداز نہ کیا جائے حیثیت کی قید لگانے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ جتنے عوارض ذاتیہ ہیں ان کا عروض اور لحوق اسی حیثیت کے واسطہ سے ہو بلکہ مقصد یہ ہے کہ جب عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے تو بوقت بحث اس حیثیت کا لحاظ کیا جائے خواہ ان عوارض ذاتیہ کا عروض اس حیثیت کے واسطہ سے ہو یا نہ ہو حاصل یہ ہے کہ ایک ہے عوارض کی بحث علم میں اور دوسرا ہے ان عوارض ذاتیہ کا عروض اور لحوق موضوع کے ساتھ دونوں میں فرق ہے عوارض ذاتیہ کا عروض و لحوق خاص ہے اور عوارض ذاتیہ کی بحث علم میں یہ عام ہے کیونکہ جن عوارض کی بحث ہو رہی ہے ان میں سے کچھ ایسے بھی ہو سکتے ہیں جن کا عروض و لحوق اس حیثیت کے واسطہ سے نہ ہو اب من حیث الصحۃ والمرض والی حیثیت کا تعلق بحث عوارض سے ہے نہ کہ عروض و لحوق کیساتھ مقصد یہ ہوگا کہ جب بدن انسانی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے تو بحث کرتے وقت اس صحت و مرض والی حیثیت کو ملحوظ رکھا جائے خواہ ان عوارض کے عروض و لحوق کے وقت اس حیثیت و مرض کو ملحوظ رکھا جائے یا نہ مثلاً جب بدن انسانی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے گی تو بوقت بحث اس حیثیت صحت اور مرض کا لحاظ ضروری ہے اب اگر خود صحت اور مرض سے بحث کی جائے تو اس کی بحث کے وقت بھی تو صحت و مرض کی حیثیت کا اعتبار اور لحاظ کرنا ضروری ہے البتہ جب

اس صحت ومرض کا عروض لبدن الانسان ہوگا تو عروض کے وقت حیثیت لحاظ اور واسطہ نہیں ہوگی ورنہ تقدم شئی علی نفسه والی خرابی لازم آئے گی خلاصہ کلام حیثیت والی قید یہ بحث کی قید ہے نہ کہ عوارض ذاتیہ کی تو تقدم الشئی علی نفسه والا اشکال لازم نہیں آئے گا۔ تبصرہ! ناظرین کرام ذرا غور فرمائیے شارح تفتازانی نے جو جواب تحقیق نقل کیا ہے کہ بوقت بحث عوارض ذاتیہ اس حیثیت کا لحاظ ضروری ہے یہ بعیدہ حیثیت میانہ کا مفہوم ہے جس کا تفتازانی نے ماقبل میں انکار کیا تھا آخر کار تفتازانی کو مصنف کی بات تسلیم کرنا پڑی وان کان بالاضطرار تو ہم عرض کرتے ہیں کہ تفتازانی صاحب اگر آپ ابتداء ہی سے اجتناف کی تقلید کر لیتے تو آپ کو ان تکلفات و تکلیفات کا ارتکاب نہ کرنا پڑتا۔ والحق ما شہدت بہ الاعداء۔

﴿متن توضیح﴾

ومنہا ان المشہور ان الشئی الواحد لا یکون موضوعاً لعلمین یہاں سے مصنف بحث ثالث بیان کر رہے ہیں خلاصہ بحث یہ ہے کہ شئی واحد (جس کا تو حد بالذات والا اعتبار ہو) دو علموں یا کئی علوم کا موضوع بن سکتی ہے یا نہیں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ شئی واحد علوم متعددہ کا موضوع نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر شئی واحد بالذات والا اعتبار دو علمین کا موضوع بن جائے تو ان دو علموں میں امتیاز نہیں ہو سکے گا اس لئے کہ امتیاز بین العلوم موضوع کی وجہ سے ہی ہوتا ہے اگر موضوع واحد بن جائے تو امتیاز قائم نہیں ہو سکے گا مصنف جمہور کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شئی واحد کا علوم متعددہ کا موضوع بنا کوئی متنع نہیں ہے بلکہ ممکن ہے اور نفس الامر میں واقع بھی ہے تو گویا مصنف نے دو دعوے کیے ہیں (۱) شئی واحد کا علوم متعددہ کیلئے موضوع بنا عقلاً ممکن ہے (۲) یہ صرف عقلاً ممکن ہی نہیں بلکہ نفس الامر میں واقع بھی ہے مصنف اپنے دونوں دعوے دلیل سے ثابت کر رہے ہیں فان الشئی الواحد سے دعویٰ اول کی دلیل ہے تقریر دلیل یہ ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ ایک ہی شئی دو علموں کا یا کئی علوم کا موضوع بن جائے کیونکہ کبھی ایک شئی (موضوع) کے عوارض ذاتیہ کے کئی انواع ہوتے ہیں تو ایسا ہوتا ہے کہ ایک علم میں اس شئی موضوع کے انواع میں سے ایک نوع کے عوارض ذاتیہ کو بیان کیا جاتا ہے اور دوسرے علم میں اسی شئی موضوع کے کسی دوسری نوع کے عوارض ذاتیہ کو بیان کیا جاتا ہے تو اس اعتبار سے موضوع تو دونوں علموں کا ایک ہی ہوگا لیکن عوارض ذاتیہ کے اختلاف کی وجہ سے وہ دو علم آپس میں مختلف ہو گئے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ کے پاس کیا دلیل ہے کہ شئی واحد کے اعراض ذاتیہ متنوع ہوتے ہیں مصنف فان الواحد الحقیقی سے جواب دے رہے ہیں ہمارے پاس دلیل یہ ہے کہ واحد حقیقی (ذات باری تعالیٰ) متصف ہوتی ہے صفات کثیرہ کے ساتھ اور یہ صفات کثیرہ ذات باری تعالیٰ کے عوارض ذاتیہ کہلاتے ہیں اور یہ صفات باری تعالیٰ (عوارض) مختلف انواع کے ہیں (۱) بعض صفات حقیقیہ ہیں (صفت حقیقی

وہ ہے جو حقیقاً و تعقلاً کسی کی طرف محتاج ہو اور نہ غیر پر موقوف ہو) جیسے اللہ تعالیٰ کا حی ہونا، قیوم ہونا موجود وغیرہ (۲) بعض صفات اضافیہ ہیں وہ ہیں جو غیر پر تعقلاً تو موقوف نہ ہوں البتہ حقیقاً غیر پر موقوف ہوں جیسے خلق علم قدرت وغیرہ (۳) بعض صفات ایجابیہ و ثبوتیہ ہیں مثلاً اللہ موجود حی، قادر اور (۴) بعض صفات سلبیہ ہیں مثلاً اللہ لیس بجوہر و لیس بعرض و لیس بحادث اس سے معلوم ہوا کہ واحد حقیقی کے اعراض مختلف نوع کے ہیں پھر ہمارا یہ بھی دعویٰ ہے کہ یہ تمام عوارض واحد حقیقی کے عوارض ذاتیہ ہیں جو واحد حقیقی کو بالذات عارض و لاحق ہوتے ہیں اس کو بھی مصنف دلیل سے ثابت کر رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ہے کہ تمام صفات باری تعالیٰ جو کہ عوارض ذات باری تعالیٰ ہیں یہ عوارض ذاتی ہیں یعنی بغیر واسطہ لاحق ہیں اگر آپ ہمارا دعویٰ تسلیم نہیں کرتے تو ہم کہتے ہیں کہ آپ تین شقوں میں سے کوئی شق اختیار کریں گے (۱) یا تو آپ کہیں گے کہ یہ تمام عوارض ذات باری تعالیٰ کو عارض ہیں جزء کی وجہ سے یہ باطل ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ کی کوئی جزء نہیں ہوتی واحد حقیقی کہتے ہیں اس ذات کو ہیں جو کسی جھٹ میں بھی ترکیب اور تعدد کو قبول نہ کرے لاندہ بسیط ذہنا و خارجا (۲) یا آپ کہیں گے کہ یہ صفات ذات باری تعالیٰ کو عارض ہو رہی ہیں کسی امر منفصل کی وجہ سے تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ امر منفصل کیا ہے یا تو وہ امر منفصل کوئی امر مبین ہوگا یا صفات باری تعالیٰ میں سے کوئی صفت ہوگی اگر صفات باری تعالیٰ کا لحوق امر مبین کی وجہ سے ہے تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ اس صورت میں ذات تعالیٰ و تقدس کا اپنے صفات کے اعتبار سے احتیاج الی الغیر اور استکمال بالغیر لازم آئے گا یہ ناجائز ہے اور اگر امر منفصل صفات میں سے کوئی صفت ہو تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ ایک صفت کا عروض و لحوق واحد حقیقی کو دوسری صفت کے واسطے سے ہوگا تو ہم دوسری صفت کے بارے میں سوال کریں گے کہ اس کا عروض و لحوق کس طرح ہے لذاتہ یا لجزءہ یا امر منفصل و مبین کی وجہ سے ہے یا کسی اور صفت کے واسطے سے ہے لذاتہ بھی باطل لجزءہ کا بطلان بھی واضح ہو چکا ہے اسی طرح امر مبین کی وجہ سے لحوق بھی نہیں ہو سکتا تو اس صفت کا لحوق بھی کسی اور صفت کے واسطے سے ہوگا پھر ہم اس صفت کے بارے میں سوال کریں گے آپ کہیں گے اس کا لحوق اور صفت کے واسطے سے ہے پھر ہم اس صفت کے بارے میں سوال کریں گے تو آپ کہیں گے اس کا عروض اور صفت کے واسطے سے ہے تو یہ گاڑی چلتی ہی رہے گی کہیں رکتی نظر نہیں آتی تو اس صورت میں تسلسل فی المبدأ لازم آئے گا مبداء موقوف علیہ کو کہا جاتا ہے تسلسل فی المبدأ کی یہی صورت ہوگی کہ یہ صفت دوسری پر موقوف ہوگی تو یہ دوسری مبداء بنے گی پھر یہ دوسری صفت تیسری پر موقوف ہوگی تو یہ تیسری مبداء بنے گی پھر تیسری چوتھی پر موقوف تو چوتھی مبداء بنے گی پھر یہ پانچویں پر موقوف تو پانچویں مبداء بنے گی تو یہ سلسلہ چلتا ہی رہے گا جس کا نتیجہ تسلسل فی المبادی کی صورت میں نکلے گا اور تسلسل ایک امر محال ہے لہذا آپ کو تسلیم کرنا ہوگا کہ کہیں نہ کہیں جا کر کسی صفت کا عروض و لحوق واحد حقیقی کو کسی اور صفت کی وجہ سے نہیں ہوگا بلکہ اس صفت کا عروض لذاتہ ہوگا یہی ہمارا دعویٰ تھا ان صفات کا

عروض لذاتہ ہوتا ہے بلا واسطہ ہوتا ہے جب ایک صفت کا عروض لذاتہ ثابت ہو گیا تو باقی میں بھی آپ تسلیم کر لیں کہ ان کا عروض بھی لذاتہ ہے اگر آپ تسلیم نہیں کرتے تو ہم آپ کو پھر دلیل سے منوائیں گے (کما مر) ہم کہیں گے مان لیں کہ باقی صفات کا عروض بھی لذاتہ ہے اگر نہیں مانتے تو پھر آپ کہیں گے باقی کا عروض لجزء ہے اس کا بطلان واضح ہو چکا ہے باقی کا عروض امر مباین کی وجہ سے ہے یہ بھی محال ہے (کما مر تفصیل) اگر باقی کا عروض اور صفت کے واسطہ سے ہے تو ہم اس صفت کے بارے میں سوال کریں گے آپ کہیں گے اس کا عروض اور صفت کے واسطہ سے ہے تو پھر وہی تسلسل فی الہادی لازم آئے گا لہذا اس صفت کے بارے میں بھی آپ کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کا عروض بھی ذات کی وجہ سے ہے تو یہ دوسرا عرض ذاتی ثابت ہو گیا اسی طرح ہم تیسری صفت کا عرض ذاتی ہونا بھی بعینہ اسی دلیل سے ثابت کریں گے لہذا اس دلیل سے ثابت ہو گیا تمام صفات باری تعالیٰ واحد حقیقی (اللہ تعالیٰ) کیلئے عوارض ذاتیہ ہیں نیز اگر امر منفصل سے صفات باری تعالیٰ کی کوئی صفت مراد لی جائے تو اسکمال بالغیر کی خرابی بھی لازم آئے گی تو اس دلیل سے ثابت ہو گیا کہ واحد حقیقی کیلئے اعراض متنوعہ ہیں کیونکہ صفات ہی اعراض ہیں پھر ان میں سے بعض حقیقی ہیں بعض اضافی ہیں اور بعض ایجابی اور بعض سلبی ہیں یہ سب اعراض متنوعہ ہیں اور ہیں بھی ذاتی اب ہم مثال سے عرض کرتے ہیں کہ واحد حقیقی تین علوم کا موضوع بن رہا ہے ایک علم میں اس کی ایک نوع مثلاً صفات حقیقی کے اعراض ذاتیہ سے بحث ہو رہی ہے اور دوسرے علم میں دوسری نوع (صفات اضافیہ) کے بارے میں بحث ہو رہی ہے تیسرے علم میں تیسری نوع سے بحث ہو رہی ہے (مثلاً صفات ایجابیہ) تو یہ تین علوم مختلف بن جائیں گے اور ان سب کا موضوع ایک ہی ہے وہ ہے،، واحد حقیقی،، تو جب واحد حقیقی جو من کل الوجوہ واحد ہے ذاتاً بھی اعتباراً بھی اس کے اعراض ذاتیہ متنوعہ ہو سکتے ہیں اور واحد حقیقی علوم متعددہ کا موضوع بن سکتا ہے تو دوسری چیزیں تو بطریق اولیٰ بن سکتی ہیں۔ **ویکون تمیزهما بحسب الاعراض** سے مصنف سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہوتا ہے کہ جب آپ نے یہ ثابت کر دیا کہ شئی واحد بالذات والا اعتبار علوم متعددہ کیلئے موضوع بن سکتی ہے تو ہم عرض کرتے ہیں کہ اس صورت میں ان علوم متعددہ کا امتیاز اور اختلاف ایک دوسرے سے کس طرح ہوگا کیونکہ امتیاز علم موضوع کے امتیاز اور اختلاف کیوجہ سے ہوتا ہے (ہم تو یہی پڑھتے چلے آ رہے ہیں کہ موضوع علم کا جاننا اس لیے ضروری ہے تاکہ امتیاز بین العلوم ہو سکے) اس سے تو یہی معلوم ہوتا ہے علوم متعددہ کا اختلاف موضوع کی وجہ سے ہی ہوتا ہے یہاں تو موضوع ایک ہے تو علوم کا آپس میں اختلاف اور امتیاز کس طرح ہوگا تو مصنف نے جواب دیا کہ اس صورت میں چونکہ موضوع تمام علوم کا ایک ہے تو علوم کا امتیاز اور اختلاف موضوع کی وجہ سے تو نہیں ہو سکتا لہذا دریں صورت علوم متعددہ کا اختلاف اور امتیاز عوارض ذاتیہ محوٹ عنھا کے اختلاف کی وجہ سے ہوگا کیونکہ ہر علم میں مختلف نوع کے عوارض ذاتیہ بیان کئے جا رہے ہیں تو جن طرح علوم کا امتیاز اور

اختلاف موضوع کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح محمولات کے اختلاف کی وجہ سے بھی علوم کا آپس میں اختلاف ہو جاتا ہے اور محمولات سے مراد یہی عوارض ذاتیہ ہیں اسی کی دلیل بیان کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ علوم کا اتحاد اور اختلاف موضوعات کے اتحاد اور اختلاف پر موقوف ہے اور معلومات سے مراد یہی مسائل علم ہیں اور مسائل و معلومات کا اتحاد اور اختلاف موضوعات کے اتحاد و اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے اگر موضوع متحد ہے تو مسائل بھی متحد ہوں گے اگر کو موضوع مختلف ہیں تو مسائل بھی مختلف ہوں گے اور جو علم کا موضوع ہوتا ہے اس علم کے مسائل کا موضوع بھی وہی بنتا ہے تو حاصل کلام یہ ہوا کہ علوم کا اتحاد اور اختلاف موضوع کے اختلاف اور اتحاد کی وجہ سے ہوتا ہے اب ہم عرض کرتے ہیں کہ جس طرح معلومات اور مسائل کا اتحاد و اختلاف موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح محمول کے اتحاد اور اختلاف کی وجہ سے بھی معلومات و مسائل کا اتحاد و اختلاف ہوتا ہے اور یہ محمولات مسائل بعینہ وہی اعراض ذاتیہ ہیں تو حاصل یہ ہوا کہ کبھی اعراض ذاتیہ کی وجہ سے بھی مسائل کا اتحاد و اختلاف ہوتا ہے اور جب مسائل کا اتحاد اور اختلاف ان عوارض ذاتیہ کی وجہ سے ہو تو علوم کا اختلاف اور اتحاد بھی انہی عوارض ذاتیہ (محمولات) کی وجہ سے ہوگا لہذا ثابت ہوا کہ اگر اعراض ذاتیہ مختلف ہوں تو علوم بھی آپس میں مختلف اور متمایز ہوتے ہیں اگرچہ موضوع واحد بالذات والا اعتبار کیوں نہ ہو ان اریدان الاصطلاح سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ تمایز علوم کبھی محمولات اور عوارض ذاتیہ کی وجہ سے ہوتا ہے یہ ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ تمایز علوم صرف موضوع کی وجہ سے ہی ہوتا ہے کیونکہ اصطلاح اسی پر قائم ہو چکی ہے کہ اختلاف و اتحاد علم موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے تو جواب یہ دیا کہ لامشاحہ فی الاصطلاح آپ کی اصطلاح آپ کو مبارک اور ہم یہ اصطلاح بنا لیتے ہیں کہ تمایز علوم جیسے موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے ایسے محمول کی وجہ سے بھی ہوتا ہے لکم دینکم ولی دین۔ علی ان قولہم ان موضوع الحیاء الخ اب تک مصنف نے امکان کو ثابت کیا کہ شئی واحد کا علوم متعددہ کیلئے موضوع بننا ممکن ہے اب یہاں سے وقوع فی نفس الامر کو ثابت کر رہے ہیں کہ محققین فرماتے ہیں کہ علم حیثیت کا موضوع اجسام عالم ہیں من حیث ان لھا شکلا اور علم السماء والعالم کا موضوع بھی اجسام عالم ہیں من حیث ان لھا طبعیۃ (علم السماء والعالم فن طبعی کے اقسام میں سے ہے جس میں طبائع کی بحث ہوتی ہے) تو یہاں دو علم ہیں اور محققین اس بات کے قائل ہیں کہ دونوں علموں کا موضوع شئی واحد ہے اور ان میں اختلاف اور تمایز محمولات یعنی عوارض ذاتیہ کی وجہ سے ہے کیونکہ ان دونوں علموں کے موضوع (اجسام عالم) کے ساتھ جو قید حیثیت ہے وہ حیثیت بیانیہ ہے اس لئے کہ یہ قید حیثیت خود ان علموں میں مجبوث عنہا ہوتی ہے اگر یہ حیثیت جزء موضوع ہوتی (کافی القسم الاول) تو خود یہ حیثیت ان علوم میں مجبوث عنہا نہ ہوتی تو ثابت ہوا کہ یہ حیثیت بیانیہ ہے اور حیثیت بیانیہ کے متعلق گذر چکا ہے کہ یہ موضوع سے بالکل خارج اور جدا ہوتی ہے لہذا

موضوع دونوں علموں کا فقط اجماع عالم ہے تو اس سے دوسرا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ ایک شئی دو علموں کا موضوع بن جائے یہ واقعہ میں بھی ثابت ہے لہذا ان دو علموں کا تمایز صرف محمولات کی وجہ سے ہوگا ایک علم میں محمولات (عوارض ذاتیہ) شکل کی حیثیت سے ہوں گے تو دوسرے علم میں محمولات طبعیت کی حیثیت سے ہوں گے۔

﴿ شرح تلویح ﴾

قوله منها ان المشهور المبحث الثالث غرض شارح تو ضیح متن ہے! کہ علوم مختلفہ کا موضوع واحد بالذات والا اعتبار ہو سکتا ہے یا نہ شارح کہتے ہیں کہ جس طرح مصنف نے جواز تعدد موضوع علم واحد میں قوم کی مخالفت کی تھی اسی طرح تشارك علوم متعدده فی موضوع واحد کے جواز میں بھی مصنف نے قوم کی مخالفت کی ہے جمہور کا مسلک یہ ہے کہ شئی واحد علوم متعدده کا موضوع نہیں بن سکتی یہ جائز نہیں ہے مصنف فرماتے ہیں کہ جائز بھی ہے یعنی عقلاً ممکن ہے اور نفس الامر میں بھی واقع ہے مصنف نے اپنے دونوں دعوے ثابت کیے شارح ان کی تفصیل بیان کر رہے ہیں **اما الجواز** سے دعویٰ جواز و امکان کی تشریح ہے کہ شئی واحد بالذات والا اعتبار علوم متعدده کیلئے موضوع بن سکتی ہے کیونکہ شئی واحد کے اعراض ذاتیہ متنوعہ (یعنی مختلف نوع کے) ہو سکتے ہیں لہذا جب وہ شئی متعدد علوم کیلئے موضوع بنے گی تو ایک علم میں اس شئی کے انواع میں سے ایک نوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی اور دوسرے علم میں دوسری نوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی پھر سوال یہ پیدا ہوا کہ جب موضوع متحدہ شئی واحد ہے تو علوم کا امتیاز اور اختلاف کیسے ہوگا تو شارح تفتازانی اس کا جواب (علی اسلوب المصنف) دے رہے ہیں کہ اس صورت میں اگرچہ موضوع واحد ہے لیکن علوم متعدده کا تمایز ان عوارض ذاتیہ کی وجہ سے ہوگا جو اس علم میں جوٹ عنصرا اور محمولات مسائل بنتے ہیں کیونکہ علم کا اتحاد اور اختلاف معلومات و مسائل کے اتحاد اور اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے اور مسائل کا اتحاد اور اختلاف موضوع کے اتحاد اور اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ تمام مسائل کے موضوعات راجع ہوتے ہیں علم کے موضوع کی طرف اسی طرح مسائل کا اتحاد و اختلاف محمولات کی وجہ سے بھی ہوتا ہے اور محمولات سے مراد یہی عوارض ذاتیہ ہیں تو حاصل یہ ہوا کہ کبھی عوارض ذاتیہ کے اختلاف کی وجہ سے بھی علم مختلف ہوتا ہے اگرچہ موضوع متحد بھی کیوں نہ ہو مثلاً موضوع واحد بالذات والا اعتبار لے لیا جائے اس کے اعراض ذاتیہ کے انواع میں سے ایک نوع کو ایک علم مستقل بنا کر ان سے بحث کی جائے اور دوسری نوع کو ایک اور علم مستقل بنا کر اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اب یہ دو علم بنائیں گے جو موضوع میں تو مشترک ہوں گے لیکن تمایز باعتبار الجمول ہوں گے **اما الوقوع** سے شارح تفتازانی دعویٰ ثانی وقوع فی نفس الامر کو ثابت کر رہے ہیں کہ فلاسفہ حضرات نے علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم من حیث الشكل کو قرار

دیا ہے (اجسام عالم سے بسا نکھ مراد ہیں) اسی طرح علم السماء والعالم کا موضوع بھی اجسام عالم کو قرار دیا ہے لیکن من حیث الطبیعیہ تو علم حیث اور علم السماء دونوں کا موضوع اجسام عالم ہے اور ان کے ساتھ جو حیثیت ہے وہ بیانہ ہے اعراض ذاتیہ مجبوسہ کے بیان کیلئے ہے یہ جزء موضوع نہیں ہے کیونکہ اگر یہ اپنے موضوع کی جزء ہوتی تو مجبوسہ فی العلم نہ ہوتی حالانکہ یہ مجبوسہ فی العلم ہوتی ہے تو یہ حیثیت موضوع سے خارج رہے گی اور دونوں علموں کا موضوع فقط اجسام عالم ہوگا اور موضوع کے اعتبار سے ان میں کوئی تمایز اور اختلاف نہیں ہوگا البتہ محمولات کی وجہ سے اختلاف ہوگا علم حیث میں ان کے اشکال سے بحث ہوگی اور علم السماء میں طبائع سے بحث ہوگی تو ثابت ہوا کہ ان دونوں میں علمین کا تمایز و تغایر محمولات مسائل کی وجہ سے ہے اگرچہ موضوع واحد ہے تو دعویٰ ثانی وقوع فی نفس الامر بھی ثابت ہو گیا۔ **وعلم السماء والعالم علم** یہاں سے شارح تفتازانی علم السماء والعالم کی تعریف کر رہے ہیں کہ علم السماء والعالم وہ علم ہے جس کے ذریعہ سے احوال اجسام کی معرفت حاصل ہوتی ہے اجسام عالم سے ارکان عالم مراد ہیں اور ارکان عالم سے مراد سموات اور جو کچھ ان میں ہے اسی طرح اجسام سے مراد عناصر اربعہ (پانی ہوا مٹی آگ) ہیں یعنی ان کی طبائع حرکات اور ان کے مواضع کہ کونسا عنصر کس کرہ میں ہے ان سے بحث ہوتی ہے نیز اس علم میں اجسام کی صنعت (بناوٹ) اور ان کو تہ بنہ بالترتیب رکھنے کی حکمت معلوم ہوتی ہے وھومن اقسام العلم الطبیعی پھر علم السماء والعالم علم طبعی کی ایک قسم ہے اور علم طبعی کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک علم ہے جس میں احوال جسم سے بحث ہوتی ہے من حیث التغیر (یعنی من حیث الحركت والسكون) اور علم طبعی کا موضوع الجسم المحسوس من حیث انہ معرض للتغیر ہے ارح یعنی علم طبعی کا موضوع جسم محسوس ہے اس حیثیت سے کہ اس کو تغیر عارض ہوتا ہے یا ثابت حاصل ہوتا ہے اور علم طبعی میں جسم محسوس کے احوال کی بحث اسی حیثیت سے ہوتی ہے شیخ ابوعلی نے اسی طرح ذکر کیا ہے شارح نے ثم لا یغنی سے وضاحت کی ہے کہ یہ بات بھی مخفی نہ رہے کہ علم طبعی میں جو حیثیت ہے وہ خود مجبوسہ عنھا ہوتی ہے اور اس بات کی تصریح کی گئی ہے کہ یہ حیثیت قید عروض ہے یعنی یہ حیثیت عوارض ذاتیہ کے عارض ہونے کیلئے قید ہے **وھنا نظر** یہاں سے شارح تفتازانی اعتراضات کا سلسلہ شروع کر رہے ہیں تین اشکالات وارد کر رہے ہیں **اما اول** اشکال اول کی تقریر یہ ہے کہ آپ کی بحث ثالث کہ شئی واحد علوم متعددہ کا موضوع بن سکتی ہے کا مدار اس بات پر ہے کہ حیثیت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو موضوع کی جزء بنتی ہے اور دوسری قسم وہ حیثیت جو بیان بنتی ہے لیکن شارح کہتے ہیں کہ ہم اس پر پہلے اشکال کر چکے ہیں کہ یہ تقسیم حیثیت باطل ہے اور دونوں صورتوں میں حیثیت موضوع کیلئے قید ہے اس لیے شارح کہہ رہے ہیں **وقد عرفت ما فیہ** لیکن ہم عرض کرتے ہیں **والایضا قد عرفت** جوابہ **فنفکر**۔ وثانی اشکال کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کا یہ قول کہ جس طرح اتحاد علم و اختلاف علم موضوع کے اتحاد اور اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح اتحاد علم و اختلاف علم محمولات کی وجہ سے بھی ہوتا ہے یہ

غلط ہے بلکہ اتحاد علم اور اختلاف علم صرف موضوع کے اختلاف اور اتحاد کی وجہ سے ہوتا ہے محققین حضرات صرف موضوع کو ہی بنیاد بناتے ہیں اس کی تفصیل اس طرح بیان کی کہ جب محققین حضرات (اہل حکمت نے) اعیان موجودات یعنی موجودات خارجیہ کے احوال معلوم کرنے کا ارادہ کیا تو انہوں نے ان موجودات خارجیہ کے حقائق کے نوع اور جنس متعین کیے پھر ان اجناس و انواع کو موضوع بنا کر حسب طاقت بشریہ ان کے جتنے عوارض ذاتیہ تھے ان سب کو اس علم میں ذکر کیا اور ان سے بحث کی یعنی محمول بنا کر موضوع کیلئے ثابت کیا تو ان کو مسائل شرعیہ حاصل ہو گئے اور یہ سب مسائل راجع الی الموضوع تھے اور موضوع کے احوال تھے تو موضوع کے اعتبار سے یہ مسائل متحد تھے اگرچہ محمول کے اعتبار سے مختلف تھے تو اسی وحدت موضوع کے اعتبار سے اس علم کو واحد قرار دے کر اس کی الگ تدوین کی گئی اور اس کا ایک مستقل نام تجویز کیا گیا اور ہر آدمی کو اجازت دیدی گئی کہ اس موضوع کے جو بھی احوال معلوم ہوں وہ ان کو اس علم کے ساتھ ملا دے کیونکہ ہر علم میں یہ معتبر ہوتا ہے کہ اس علم کے موضوع کے جتنے عوارض ذاتیہ ہیں جہاں تک طاقت انسانیہ محیط ہو سکتی ہے ان جمیع سے بحث کی جائے فلا معنی سے بحث سابق کا نتیجہ بیان کر رہے ہیں کہ بحث سابق سے معلوم ہوا کہ علم واحد کا مقصد صرف یہ ہے کہ ایک شئی یا چند متناسب اشیاء کو موضوع بنا کر اس کے جمیع عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اور دیگر عوارض کو طلب کرنے کے ساتھ ملا دیا جائے اور علوم کے تمایز اور اختلاف کا یہی معنی ہے ایک علم میں ایک شئی (موضوع) کے احوال سے بحث ہو رہی ہے اور دوسرے علم میں دوسری شئی کے احوال اور عوارض سے بحث ہو رہی ہے اور یہ دونوں شئیں (موضوع) یا تو آپس میں متغایر بالذات ہوں گی یا ان میں تغایر اعتباری ہوگا پھر تغایر اعتباری کی چند صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ ایک شئی کو ایک علم کا موضوع مطلقاً بنایا گیا پھر اسی شئی کو دوسرے علم کا موضوع بنایا گیا لیکن مقید بالقید کر کے دوسری صورت یہ ہے کہ شئی واحد کو موضوع بنایا گیا ایک علم کیلئے مقید بالقید کر کے پھر دوسرے علم کا موضوع بنایا گیا کسی دوسری قید کے ساتھ مقید کر کے اس اعتبار سے دونوں علموں کے موضوع میں تغایر اعتباری ہو جائے گا بہر حال اس ساری تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ اتحاد علم اور اختلاف علم موضوع کے اتحاد اور اختلاف پر مبنی ہے۔ **وتلك الاحوال مجهولة** یہاں سے شارح یہ بیان کر رہے ہیں کہ محمول کے اختلاف اور عوارض ذاتیہ کے اختلاف اور اتحاد کی وجہ سے علم کا اتحاد اور اختلاف نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ عوارض ذاتیہ مجہول ہیں ان کو طلب کیا جاتا ہے اور موضوع معلوم اور بین الوجود ہوتا ہے اور جو چیز امتیاز بین العلوم کی صلاحیت رکھتی ہے وہ معلوم ہی ہوتی ہے مجہول چیز امتیاز بین العلوم نہیں کر سکتی تو موضوع ہی مدار ہے امتیاز بین العلوم کیلئے محمول تو خود مجہول ہے وہ امتیاز بین العلوم کی صلاحیت نہیں رکھتا جواب! شارح تفتازانی کی یہ ساری تقریر لغو ہے کیونکہ اگر شارح کی مراد یہ ہے کہ تمایز علوم بالموضوعات اولی اور انسب ہے بہ نسبت تمایز بالمحمولات کے تو ہم اس بات کو تسلیم کر لیتے ہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ علوم کا امتیاز محمولات

(عوارض ذاتیہ) کی وجہ سے بالکل نہ ہو بلکہ تمایز علوم صفات یعنی محمولات کی وجہ سے بھی ہوتا ہے اور اگر شارح کی مراد یہ ہے کہ تمایز صرف موضوعات کے ساتھ ہی ہوتا ہے محمولات کے ساتھ نہیں ہوتا تو پھر ہم عرض کرتے ہیں کہ یہی بات عین نزاع ہے آپ نے اسی کا اعادہ کر دیا ہے باقی آپ کی یہ بات کہ موضوع معلوم ہونے کی بناء پر صالح للامتیاز ہے اور محمول مجہول ہے تو ہم اس کو بھی تسلیم نہیں کرتے کیونکہ نفس محمول جو کہ عرض ذاتی ہے وہ بھی موضوع کی طرح معلوم ہے البتہ اس کی تفصیلات میں اور تفصیل تو موضوع کی بھی مجہول ہیں اس جہالت میں تو دونوں برابر کے شریک ہیں پھر تو دونوں موجب امتیاز نہیں ہونے چاہئیں فہو جو اک جم فہو جو ابنا واما ثالثا اشکال ثالث کا خلاصہ یہ ہے کہ کائنات میں کوئی بھی ایسا علم نہیں ہے جس کا موضوع اعراض ذاتیہ متنوعہ پر مشتمل نہ ہو ہر علم کے موضوع کے اعراض ذاتیہ مختلفہ النوع ہیں اب اگر شئی واحد متعدد علوم کا موضوع بن سکے اور تمایز علوم اعراض ذاتیہ کی وجہ سے ہو تو ہر شخص کو یہ اختیار حاصل ہوگا کہ وہ اعراض ذاتیہ متنوعہ میں سے ایک نوع کو علیحدہ کر کے اس کو مستقل علم بنالے اور دوسری نوع کو علیحدہ کر کے اس کو دوسرا علم بنالے اسی طرح ایک علم کے عوارض ذاتیہ متنوعہ کے اعتبار سے وہ مختلف علوم بنالے گا ان سب کا موضوع تو واحد ہوگا لیکن اعراض ذاتیہ (محمولات) کے اختلاف کی وجہ سے ان علوم میں اختلاف و تمایز ہوگا اس طرح کہ ایک علم میں ایک نوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی تو دوسرے میں دوسرے نوع کے عوارض سے بحث ہوگی مثلاً فقہ ایک علم ہے اس کا موضوع فعل المكلف ہے اس کے اعراض ذاتیہ کی متعدد انواع ہیں ایک نوع وجوب دوسری ندب تیسری اباحت وغیرہ اب اگر شئی واحد متعدد علوم کا موضوع بن سکے تو جو آدمی چاہے گا وہ فقہ کو مختلف علوم بنالے گا ان سب کا موضوع ایک ہوگا فعل مکلف مثلاً ایک علم میں وہ فعل مکلف کے انواع میں سے وجوب کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرے گا دوسرے علم میں ندب کے عوارض ذاتیہ سے تیسرے علم میں حرمت کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرے گا اس اعتبار سے فقہ جو کہ علم واحد ہے کئی علوم بن جائے گی تو اس کو علم واحد کہنا درست نہیں ہوگا خلاصہ ایں کہ اگر شئی واحد کا متعدد علوم کا موضوع بننا درست ہو تو ہر علم کے حصے بخرے ہو جائیں گے وہ ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو کر مختلف حصوں میں تقسیم ہو جائے گا اور علم کا اتحاد و اختلاف منضبط نہیں ہو سکے گا کوئی سمجھ نہیں آئے گی کہ کس کو علم واحد کہا جائے اور کس کو علوم متعددہ۔ جواب! شارح تفتازانی کے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ تفتازانی صاحب آپ کا یہ کہنا کہ پھر ہر شخص ایک علم کو متعدد علوم بنالے گا درست نہیں ہے کیونکہ اعراض ذاتیہ کے اختلاف انواع کی وجہ سے علم اس وقت مختلف ہوتا ہے جب کہ وہ اعراض ذاتیہ کسی ایک جنس میں مشترک نہ ہوں اگر وہ تمام اعراض ذاتیہ کسی جنس میں مشترک ہیں تو ان کا اختلاف موجب اختلاف علم نہیں ہوگا مثلاً نحو کا موضوع کلمہ ہے اس کے اعراض متنوعہ ہیں رفع، نصب، جر، لیکن یہ علوم متعددہ نہیں بن سکتے کیونکہ یہ تمام ایک جنس میں مشترک ہیں وہ ہے اعراب۔ وتحقیق هذه المباحث شارح فرماتے ہیں کہ ان تمام مباحث کی تحقیق

منطق کی کتاب الشفاء کی کتاب الہامان میں ہے۔ قولہ **وانما قلنا الخ** غرض شارح تو فتح متن کہ مصنف نے اعراض ذاتیہ متنوعہ پر یہ استدلال پیش کیا کہ واحد حقیقی جس کی ذات میں کسی اعتبار اور کسی وجہ سے بھی کثرت اور تعدد نہیں ہو سکتا متصف ہوتا ہے صفات کثیرہ متعدده کے ساتھ ان میں سے بعض صفات حقیقی ہیں جیسے قدرت اور بعض اضافی ہیں جیسے خلق بعض سلبیہ ہیں جیسے تجرد عن المادۃ ای لیس لہ مادۃ جب یہ ثابت ہو گیا کہ واحد حقیقی متصف ہے صفات متعدده کے ساتھ تو ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ واحد حقیقی کیلئے اعراض ذاتیہ متنوعہ ثابت ہیں کیونکہ یہی صفات متعدده عوارض ذاتیہ ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے اب ان صفات کا مختلفہ النوع ہونا تو ظاہر تھا کیونکہ صفات حقیقیہ علیحدہ نوع ہیں اور صفات اضافیہ علیحدہ نوع ہے البتہ ان کا ذاتی ہونا محل نظر تھا اسی کو ثابت کرنے کیلئے دلیل بیان کی کہ اگر یہ صفات واحد حقیقی کیلئے بالذات ثابت و لاحق نہ ہوں تو پھر تین صورتیں ہیں (۱) ایک صورت یہ ہے کہ ان صفات کا ثبوت و عروض جزئی وجہ سے ہو یہ باطل ہے کیونکہ واحد حقیقی کی کوئی جزء ہے ہی نہیں وہ تو بیضی ہے ذہنا و خارجا (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ صفات کا عروض و ثبوت کسی امر منفصل کے واسطے سے ہو یہ بھی باطل ہے کیونکہ اس صورت میں واحد حقیقی کا احتیاج الی الغیر باعتبار الصفات لازم آئے گا بعنوان دیگر استعمال بالغیر لازم آئے گا جو کہ موجب نقص ہے واللہ تعالیٰ منزہ عن النقص والعیب و کسان **یَنْبَغِي أَنْ يَتَعَرَّضَ** **لهذا** سے شارح تفتازانی مصنف پر اشکال کر رہے ہیں کہ مصنف نے اس شق کو متن میں ذکر نہیں کیا مصنف کو چاہئے تھا اس کو بھی ذکر کرتے جواب التفتازانی صاحب کو مغالطہ ہوا ہے کیونکہ مصنف نے اس شق کو بھی ذکر کیا ہے کیونکہ وان کان لغيره اس سے مراد امر مباین اور صفات دونوں ہیں یہی وجہ ہے کہ مصنف نے اس کو باطل کرنے کیلئے دلالت ملزم الاستکمال بالغیر کہا ہے کیونکہ یہ امر مباین ہی کے بطلان کی دلیل ہے نہ کہ صفات کے بطلان کی نیز یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ امر مباین کے ذکر کرنے کی اور اس کو باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ عرض ذاتی سے وہ عرض ذاتی مراد ہے جو محمول ہو سکے چونکہ امر مباین خود محمول نہیں ہو سکتا تو یہ دوسرے عرض ذاتی کے حمل کیلئے واسطہ بھی نہیں بن سکے گا (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ ان صفات میں سے بعض کا ثبوت و عروض للواحد الحقیقی دوسری بعض صفات کے واسطے سے ہو ہر صفت کا عروض اور لحوق دوسری صفت کے واسطے سے ہو تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ اس صورت میں تسلسل فی البادی لازم آئے گا مبادی سے صفات مراد ہیں تو ہر صفت دوسرے کیلئے مبداء اور موقوف علیہ بن جائے گی تو تسلسل فی البادی لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اور اس کے بطلان کی دلیل عقائد و علم الکلام میں مذکور ہے لہذا تسلیم کرنا ہوگا کہ بعض صفات کا عروض و ثبوت لذاتہ ہے اس سے ایک عرض ذاتی ثابت ہو گیا ہم کہتے ہیں کہ اب دوسری صفات کا ذاتی ہونا بھی تسلیم کر لو اگر تسلیم نہیں کرتے تو ہم دلیل بیان کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اگر دوسری صفات کا عروض لذاتہ ہے تو ہمارا مدعی ثابت ہو گیا یعنی اعراض ذاتیہ کا تنوع اگر لذاتہ نہیں ہے تو پھر لجزء ہوگا یہ بھی باطل

ہے یا غیر ہوگا اگر غیر سے امر منفصل مراد ہے وہ بھی باطل ہے فقد مروجہ بطلانہ اگر غیر سے مراد صفت من صفاتہ ہے کہ ہر صفت کا حقوق بواسطہ صفت آخر ہو تو تسلسل فی السبادی لازم آئے گا لہذا آپ کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ کہیں جا کر کسی صفت کا عروض و لحوق لذاتیہ ہوگا تو اس سے ہمارا مطلوب ثابت ہوگا یعنی اعراض ذاتیہ متنوعہ ثابت ہو جائیں گے۔ فان قيل یجوز ان ینتہی الخ غرض شارح تفتازانی جواب سوال۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جس انداز میں اعراض ذاتیہ متنوعہ کو ثابت کیا ہے ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم صرف ایک عرض ذاتی کے ثبوت کو مانتے ہیں اس سے زیادہ نہیں وہ اس طرح کہ جب ابتداء آپ نے یہ کہا کہ ایک صورت یہ ہے کہ بعض صفات کا ثبوت دوسری بعض صفات کے واسطہ سے ہوگا اور اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا لہذا کسی جگہ پر جا کر تسلیم کرنا پڑیگا کہ اس صفت کا عروض ذاتی ہے تو ایک عرض ذاتی ثابت ہو گیا اور ہم نے بھی تسلیم کر لیا لیکن پھر آپ کا دوسری صفات کے بارے میں کہنا کہ ان کو بھی ذاتی تسلیم کر لو ورنہ تسلسل لازم آئے گا یہ ہم نہیں مانتے ہم کہتے ہیں دوسری صفات کو ہم ذاتی بھی تسلیم نہیں کرتے اور تسلسل والا اشکال بھی لازم نہیں آتا وہ اس طرح کہ جب ایک عرض ذاتی ثابت ہو گیا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ باقی تمام صفات کا عروض اسی عرض ذاتی کے واسطہ سے ہے لہذا تسلسل لازم نہیں آئے گا کیونکہ آخر کار ان صفات کا عروض ایک عرض ذاتی پر ختم ہوا ہے اور وہ عرض ذاتی وہی ہے جو اولاً ثابت ہوا ہے تو تسلسل بھی لازم نہیں آیا اور آپ کا دعویٰ بھی ثابت نہیں ہوا کہ واحد حقیقی کے اعراض متنوعہ (مختلفۃ النوع) ہیں بلکہ صرف ایک ہی نوع ثابت ہوئی ہے۔ ولو سلم اور اگر تسلیم کر بھی لیا جائے کہ اعراض اور صفات متعددہ ہیں بعض کا ثبوت بالذات ہے اور بعض کا ثبوت واسطہ کے ساتھ ہے پھر بھی دعویٰ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ دعویٰ تو اعراض ذاتیہ کے تنوع کا تھا کہ واحد حقیقی کے اعراض متنوعہ ہیں اور دلیل سے صرف تعدد ثابت ہوا جو کہ ہمارا مطلوب نہیں ہے ہمارا مطلوب تو تنوع ہے اور وہ اس دلیل سے ثابت نہیں ہو رہا۔ قلنا سے جواب دے رہے ہیں حاصل جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ مکمل ثابت ہے اعراض ذاتیہ کا تعدد بھی ثابت ہو رہا ہے اور تنوع بھی کیونکہ جب آپ نے یہ کہا کہ باقی تمام صفات کا عروض اس عرض ذاتی کے واسطہ سے ہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ باقی صفات بھی عوارض ذاتیہ بن جائیں گی کیونکہ ضابطہ یہ ہے کہ جو صفت عرض ذاتی کے واسطہ سے عارض ہو وہ بھی عرض ذاتی بن جاتی ہے لہذا باقی صفات بھی عرض ذاتی بن جائیں گی اس طرح اعراض ذاتیہ کا تعدد ثابت ہو گیا نیز تنوع بھی ثابت ہے کیونکہ جب صفات کا تعدد ثابت ہو گیا تو اس کو تنوع لازم ہے کیونکہ ضابطہ یہ ہے کہ وہ صفات متعددہ جو ایک محل کے ساتھ قائم ہوں وہ متنوعہ ہوا کرتی ہیں یعنی ان میں اختلاف نوعی ہوا کرتا ہے وہ مختلف انواع ہوتی ہیں یہاں چونکہ تمام صفات متعددہ ایک ہی محل (واحد حقیقی کے ساتھ قائم ہیں لہذا ان کا تعدد نوعی ہوگا مثلاً صفات حقیقیہ ایک نوع ہوگی صفات اضافیہ دوسری نوع ہوں گی صفات ایجابیہ تیسری نوع ہوگی تو اعراض ذاتیہ کا تنوع ثابت ہو گیا یہ اختلاف اور تعدد شخصی نہیں ہے

کہ یوں کہا جائے کہ ان کی نوع ایک ہے اور یہ صفات متعددہ اسی نوع کے افراد ہیں وجہ یہ ہے کہ ایک نوع کے افراد میں جو تعدد ہوتا ہے وہ محل کے اختلاف اور تعدد کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً بیاض ایک نوع ہے اس کا تعدد اور اختلاف محل کی وجہ سے ہوگا کپڑے کے ساتھ جو بیاض قائم ہے وہ اور ہے جانور کے ساتھ جو قائم ہے وہ اور ہے دیوار کے ساتھ جو قائم ہے وہ اور ہے تو یہ تعدد افزائی ہے جو محل کے اختلاف کی وجہ سے ہو رہا ہے تو معلوم ہوا کہ جو محل واحد میں تعدد ہوگا وہ نوعی ہوگا لہذا ہمارا مطلوب ثابت ہو گیا کہ یہ صفات متعددہ بھی ہیں اور متنوعہ بھی۔ **قوله ولانہ یلزم عطف** سے شارح ترکیب بیان کر رہے ہیں ولانہ یلزم استکمال منی غیرہ اس کا عطف ماقبل والے جملے کے مضمون پر ہے ماقبل میں مصنف نے فرمایا تھا وان کان بغیرہ یتکلم فی ذالک بغیر پھر اس غیر میں دو شقیں تھیں یا غیر سے مراد صفات ہوں یا کوئی امر مباین ہو ولانہ یلزم استکمال بالغیر سے شق ثانی کی تردید ہے اور اس کا عطف شق اول پر ہو رہا ہے حاصل عبارت اس طرح ہو جائے گا۔ وان کان بغیرہ فھو باطل لانہ یتلزم التسلسل ولانہ یتلزم الاستکمال من غیرہ اس کے بعد شارح نے متن کی وضاحت کی ہے کہ واحد حقیقی کیلئے استکمال بالغیر محال ہے کیونکہ اس میں ذات باری تعالیٰ میں نقص لازم آتا ہے اور اس کے کمالات میں احتیاج الی الغیر لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے و فیہ نظر سے اشکال و جواب ہے، اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے یہ کہا کہ واحد حقیقی میں استکمال من الغیر محال ہے اس غیر سے آپ کی کیا مراد ہے اگر غیر سے مراد مفصل مراد ہو تو یہ لازم نہیں ہے کیونکہ ضروری تو نہیں ہے کہ وہ غیر امر مفصل ہی ہو بلکہ ممکن ہے وہ غیر جس کے واسطے سے صفات کا ثبوت و عروض ہو رہا ہے وہ بھی ایک صفت ہو من صفات اللہ تو استکمال بالغیر لازم نہیں آئے گا اور اگر غیر سے مراد اعم ہو خواہ وہ غیر صفات میں سے ہو خواہ امر مفصل ہو تو ہر دو صورت میں استکمال بالغیر لازم آتا ہے تو پھر ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ اس صورت میں یہ کہنا کہ استکمال بالغیر موجب نقصان فی ذاتہ تعالیٰ ہے درست نہیں ہے کیونکہ بعض صفات کا احتیاج الی البعض ہوتا رہتا ہے اور اس کی وجہ سے ذات باری تعالیٰ میں کوئی نقص لازم نہیں آتا مثلاً خلق صفت باری تعالیٰ یحتاج اور موقوف ہے قدرت پر علم پر ارادہ پر اس کے باوجود صفت کاملہ ہے اس میں کسی قسم کا نقص نہیں ہے و یسکن سے جواب دے رہے ہیں کہ یہاں استکمال بالغیر میں غیر سے مراد صرف امر مفصل ہے اور ماسبق میں جو وان کان بغیرہ تھا اس سے مراد صفات ہیں (ما یكون غیر مفصل سے یہی مراد ہے) ان دونوں سے مقصود ثابت ہو جائے گا کیونکہ جب وان کان بغیرہ سے مراد صفات ہیں تو مقصد یہ ہوگا کہ اگر بعض صفات دوسری بعض پر موقوف ہوں تو تسلسل لازم آئے گا دھو باطل اور اگر استکمال بالغیر سے مراد امر مفصل ہے تو مقصد یہ ہوگا کہ اگر صفات کا عروض کسی امر مفصل کی وجہ سے ہو تو استکمال بالغیر لازم آئے گا اور یہ استکمال بالغیر موجب نقصان ہے لہذا یہ بھی مراد نہیں ہو سکتا تو ثابت ہو گیا کہ ان صفات کا عروض بالذات ہوگا اور یہی ہمارا مدعی اور مطلوب ہے۔

متن توضیح

فنضع الكتاب على قسمين مصنف فرماتے ہیں ہم اس کتاب کو دو قسمیں پر وضع کر رہے ہیں قسم اول ادلہ شرعیہ میں اور قسم ثانی احکام میں ہے پھر ادلہ شرعیہ چار ارکان پر مشتمل ہیں کتاب، سنت، اجماع، قیاس، رکن اول کتاب میں ہے ای القرآن یہ تفسیر ہے کتاب کی بلفظ اشھر اس کو تعریف لفظی کہا جاتا ہے۔ وهو نقل الینا بین دفتی المصاحف تو اترا، یہ قرآن پاک کی تعریف حقیقی ہے دفتین بمعنی جانبین، حاصل تعریف یہ ہے کہ کتاب (قرآن) وہ ہے جو مصاحف کے دو گتوں کے درمیان ہماری طرف نقل کیا گیا ہے تو اترا کے ساتھ مصاحف سے وہ مصاحف مراد ہیں جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جمع کرائے پھر ان کے بعد جو ان کے موافق ہو کر پھیلے فخرج سائر الكتاب یہاں سے فوائد قیود بیان کر رہے ہیں دفتی المصاحف فصل اول ہے اس سے (۱) باقی کتب الہیہ خارج ہو گئیں توراۃ انجیل وغیرہما (۲) احادیث الہیہ (قدسیہ) خارج ہو گئیں (۳) احادیث نبویہ ای اقوال النبی ﷺ وافعالہ واحوالہ خارج ہو گئے کیونکہ یہ تمام منقول بین دفتی المصاحف نہیں ہیں، تو اترا فصل ثانی ہے اس سے قرآۃ شاذہ خارج ہو گئی کیونکہ یہ منقول الینا بالتوا تر نہیں ہے بلکہ بعض مصاحف مخصوصہ میں ہے مثلاً مصحف ابن مسعود، مصحف ابی بن کعب، ان کی نقل بالتوا تر نہیں بلکہ باخبار اللاحاد ہے وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعریف دوری مصنف علامہ ابن حاجب کا اعتراض نقل کر کے اس کے دو جوابات دے رہے ہیں علامہ ابن الحاجب نے اشکال کیا ہے کہ اس تعریف میں دور لازم آتا ہے کیونکہ کتاب کی تعریف کی گئی مائل الینا بین دفتی المصحف تو معرفت قرآن موقوف ہوگی معرفت مصحف پر کیونکہ معرفت موقوف ہوتا ہے علی معرفۃ اجزاء التعریف لہذا تعریف مصحف ضروری ہے ورنہ ماہیت قرآن واضح نہیں ہوگی اب اگر مصحف کے بارے میں سوال کیا جائے ما المصحف؟ تو لا محالہ جواب یہ ہوگا الذی کتب فیہ القرآن تو معرفت مصحف موقوف ہوگی معرفت کتاب (قرآن) پر اسی کو دور کہا جاتا ہے ای توقف الشئنی علی ما يتوقف عليه ذالک الشئنی فاجبت عن هذا بقولی جواب! مصنف نے جواب دیا کہ یہاں کوئی دور نہیں ہے کیونکہ کتاب (قرآن) کی تعریف تو موقوف علی معرفۃ المصحف ہے لیکن مصحف کی معرفت قرآن پر موقوف نہیں ہے کیونکہ مصحف کی تعریف کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے اس لیے کہ مصحف معلوم ومتعارف بین الناس ہے لوگ جانتے پہچانتے ہیں اسی لئے یہ محتاج الی التعریف نہیں ہے تو معرفت قرآن تو موقوف علی معرفۃ المصحف ہے لیکن لا يتوقف معرفۃ المصحف علی معرفۃ القرآن فلا دور ثم اردت تحقیقا فی هذا الموضع الخ یہاں سے مصنف اعتراض ابن الحاجب کا دوسرا جواب دے رہے ہیں جواب سے قبل تمہید بیان کر رہے ہیں کہ میں اس مقام تعریف میں کچھ تحقیق کرنا

چاہتا ہوں کہ یہ جو الکتاب یا القرآن کی تعریف لگی گئی ہے یہ تعریف کے انواع میں سے کوئی نوع ہے کیونکہ دور کے بارے میں جو جواب اول دیا گیا تھا اس کا اتمام اسی تحقیق پر موقوف ہے تحقیق یہ ہے کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں (۱) کبھی تعریف سے مقصود معرف کی ماہیت حقیقیہ واقعہ بیان کرنا ہوتا ہے اس کو حد کہا جاتا ہے (۲) کبھی تعریف سے مقصود ماہیت و حقیقت کو بیان کرنا نہیں ہوتا بلکہ معرف کو ماسوی سے ممتاز کرنا اور اس کی تعین اور تشخیص مقصود ہوتی ہے اسے رسم کہا جاتا ہے مثلاً جب سوال کیا جائے کہ زید ای شئی حوئی و انتہ تو مقصد یہ ہوگا کہ زید کے ایسے مشخصات بیان کیے جائیں کہ اس کا امتیاز عن الاغیار ہو جائے تو جواب میں کہیں گے کہ وہ فلاں نام والا ہے فلاں جگہ کا رہنے والا ہے فلاں قبیلہ سے تعلق ہے فلاں شکل و صورت ہے تو یہ مشخصات ہو گئے ان کے ذکر کرنے سے زید کا امتیاز ہو جائے گا اپنے ماسوی سے دونوں تعریفوں میں چند فرق ہیں (۱) تعریف حقیقی میں جنس اور فصل کا ذکر کرنا ضروری ہے جبکہ تشخیص اور تعین میں ضروری نہیں صرف خاصیات اور مشخصات کا ذکر کافی ہے جن کے ساتھ تعین و تشخیص حاصل ہو جائے (۲) اگر تعریف سے مقصود ماہیت بیان کرنا ہو تو ماہیتیہ سے سوال کیا جائے گا اگر تشخیص و تعین معرف مقصود ہو تو اسی سے سوال کیا جائے گا (۳) اگر معرف کی ماہیت بیان کرنا مقصود ہو تو اس صورت میں اشارہ یا عرف میں شہرت کافی نہیں ہے بلکہ تعریف ضروری ہے چاہے معرف کی تشخیص و تعین مقصود ہو تو وہ اشارہ اور عرف سے بھی حاصل ہو جاتی ہے تعریف کرنا ضروری نہیں (۴) تعریف سے مقصود ماہیت و حقیقت بیان کرنا مقصود ہو تو ایسی تعریف کیلئے دور مفسد ہے اگر مقصود تعین و تشخیص معرف ہو تو اس میں دور کا لزوم مضر و مفسد نہیں ہے بدھ جائز ہے (۵) تعریف کی ماہیت میں تعریف کے تمام اجزاء کی معرفت بھی ضروری ہے تاکہ معرف کی وضاحت ہو جائے اور تشخیص و تعین میں تمام اجزاء تعریف کی معرفت ضروری نہیں ہے بلکہ اشارہ وغیرہ بھی کافی ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ کتاب یا القرآن کی جو تعریف مذکور ہے وہ ان دو قسموں سے کوئی قسم ہے قرآن مجید کی ماہیت کا بیان ہے یا اس کی تشخیص و تعین ہے (یعنی رسم ہے) ماہیت کتاب یا قرآن کی تعریف ہے پھر تو دور لازم آئے گا اور اگر یہ کتاب و قرآن کی تعین اور تشخیص ہے پھر دور لازم نہیں آتا کیونکہ تعین و تشخیص میں دور نہیں ہوتا تو مصنف فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء نے جو تعریف کی ہے (ما نقل الینا) خواہ انہوں نے یہ تعریف کتاب کی کی ہو یا قرآن کی دونوں صورتوں میں یہ ماہیت کتاب یا ماہیت قرآن کی تعریف نہیں ہے بلکہ ان کی تعین اور تشخیص ہے یہی وجہ ہے یہ تعریف ای کتاب یا قرآن خرید کے جواب میں واقع ہوتی ہے مثلاً یوں کہا جائے گا اسی کتاب خرید تو جواب میں آئے گا، ما نقل الینا الخ لان القرآن یطلق علی الکلام الاہلی الخ یہاں سے مصنف تعریف کے شخص ہونے پر دلیل قائم فرما رہے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ اس تعریف سے مقصود کتاب یا قرآن کی تشخیص اور تعین ہے کیونکہ لفظ قرآن مشترک ہے اس کا اطلاق دو معنوں پر آتا ہے (۱) کبھی قرآن پاک کا اطلاق کلام ازلی اور کلام نفسی پر ہوتا ہے جو کہ صفت اللہ عزوجل ہے (۲) کبھی

قرآن کا اطلاق کلام لفظی پر ہوتا ہے جو کہ دال علی الکلام لازمی اور مقرو علی السنۃ العباد ہوتا ہے جب قرآن پاک کا اطلاق دو معنوں پر ہے تو سوال ہوا کہ ای لمعینین ترید؟ تو جواب دیا گیا **ہو ما نقل الینا الخ** مقصد یہ ہے کہ ہماری مراد وہ قرآن ہے جو مقرو علی السنۃ العباد ہے نہ کہ کلام ازلی اب اس تعریف سے معرف (قرآن) کی تعیین و تشخیص اور امتیاز ہو گیا کلام ازلی سے تو یہ تشخیص تعیین ہے بیان ماہیت نہیں ہے جب ثابت ہو گیا کہ یہ تعریف تشخیص تعیین ہے تو دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ تشخیص تعیین میں دور لازم نہیں آتا دور تو ماہیت کی تعریف حقیقی میں لازم آتا ہے اگر یہاں بھی تعریف سے مقصود ماہیت کتاب یا ماہیت قرآن کی تعریف ہوتی پھر دور لازم آتا کیونکہ اس صورت میں معرفت ماہیت مصحف ضروری ہے اور معرفت مصحف میں اشارہ وغیرہ کافی نہ ہوتا اور پھر معرفت مصحف موقوف ہوتی معرفت ماہیت قرآن پر تو دور لازم آتا اب جب کہ یہ تشخیص تعیین ہے تو کوئی دور لازم نہیں آتا فاندفع الاشکال۔ اعتراض دور کا یہ جواب تحقیقی ہے جبکہ جواب اول سرسری تھا آخر میں ایک جواب الزامی آئے گا۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله فنضع تفریع علی قوله فیبحث غرض تحقیق فاء! شارح کہتے ہیں کہ فضع کی فاء تفریعیہ ہے اور اس کی تفریع ماقبل فبحث عن کذا وکذا پر ہے مقصد یہ ہے کہ ماقبل میں ہم نے کہا کہ اس فن میں اولہ اور احکام کے احوال سے بحث ہو گی لہذا اب ہم اس کتاب کی وضع دو قسموں پر کر رہے ہیں قسم اول ادلہ کے احوال میں اور قسم ثانی احکام کے احوال میں ای مقاصدہ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف کا قول نفع الکتاب علی قسمیں صحیح نہیں ہے کیونکہ کتاب کی وضع صرف دو قسموں پر نہیں ہے بلکہ اس میں تو بحث تعریف و بحث موضوع بھی داخل ہے جو ان دو قسموں کے علاوہ ہے تو حصر فی القسمین باطل ہے۔ جواب! ای مقاصدہ سے اسی اشکال کو رفع کیا کہ الکتاب سے پہلے مضاف محذوف ہے ای نفع مقاصد الکتاب علی قسمین یعنی مقاصد کتاب دو قسموں پر منحصر ہیں نہ کہ مجموع کتاب تو بحث تعریف اور موضوع مقاصد کتاب میں داخل نہیں ہے لہذا یہ قسمین سے تو خارج رہیں گے لیکن نفس کتاب میں داخل رہیں گے بایں حیثیت کہ یہ مبادیات میں سے ہیں ہم نے چونکہ مقاصد کتاب کو قسمیں پر وضع کیا ہے اس لئے مباحث تعریف و موضوع کو ان سے خارج ہی رہنا چاہئے۔ **والقسم الاول** غرض توضیح متن! کہ دو قسمین میں سے قسم اول ادلہ اربعہ میں ہے اور وہ چار ارکان پر مرتب ہے اول کتاب بعدہ سے پھر اجماع، ثم القیاس اور اس ترتیب اور تقدیم ذکر کی میں اقدم بالذات صحیح کا لحاظ کیا گیا ہے۔ **واما بابا الترجیح والاجتهاد** غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ فرمایا کہ قسم اول چار ارکان پر

مشتمل ہے حالانکہ قسم اول میں باب الترتیب اور باب الاجتماع دو باب بھی مذکور ہیں۔ جواب! شارح نے جواب دیا کہ ان کی بحث کوئی مستقل بحث نہیں ہے بلکہ یہ الرکن الزائع القیاس کا تنہد اور اسی کے ذیل میں داخل ہیں اس لیے مصنف کا قول صحیح ہے۔

قوله الرکن الاول فی الکتاب وهو فی اللغة الخ غرض شارح کتاب کا لغوی و عرفی معنی کا بیان کتاب کا لغوی معنی مکتوب (لکھی ہوئی) اور عرفی شریعت میں کتاب کا اطلاق کتاب اللہ تعالیٰ المکتوب فی المصاحف پر ہوتا ہے جس طرح کہ عرفی نماۃ میں مطلق کتاب کا اطلاق کتاب سیبویہ پر ہوتا ہے۔ **والقرآن فی اللغة** غرض قرآن کا لغوی اور عرفی معنی بیان کرنا لغت میں لفظ قرآن مصدر بمعنی القراءة (پڑھنا) ہے پھر عرف عام میں لفظ قرآن کا اطلاق اس مجموعہ معینہ من کلام اللہ تعالیٰ پر ہونے لگا جو کہ مقررہ علی السنۃ العبادہ ہوتا ہے وہونی ہذا المعنی یہاں سے شارح کتاب اور القرآن میں فرق بیان کر رہے ہیں کہ عرف میں الکتاب کا اطلاق بھی کتاب اللہ کے مجموعہ معینہ پر ہوتا ہے اور القرآن کا اطلاق بھی کتاب اللہ کے مجموعہ معینہ مقررہ علی السنۃ العبادہ پر ہوتا ہے لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ قرآن کا اطلاق اس معنی پر اشرہ و اظہر ہے بنسبت کتاب کے کیونکہ الکتاب کا اطلاق غیر کتاب اللہ پر بھی ہو جاتا ہے بخلاف القرآن کے کہ عرف عام میں اس کا اور اطلاق صرف اسی مجموعہ پر ہوتا ہے یہی وجہ ہے لفظ القرآن چونکہ زیادہ مشہور ہے اس لئے مصنفین اور خود ماتن نے الکتاب کی تفسیر بنایا ہے اور تفسیر ہمیشہ لفظ اشرہ و اعرف کے ساتھ ہوتی ہے اسی کو تعریف لفظی کہا جاتا ہے چنانچہ بعض مصنفین یوں تعریف کرتے ہیں الکتاب هو القرآن المنزل علی الرسول المکتوب فی المصحف المنقول الینا نقلًا متواترًا بلا شتمۃ اس تعریف میں هو القرآن الکتاب کی تعریف نہیں بلکہ تفسیر و تعریف لفظی ہے اور تعریف حقیقی المنزل علی الرسول سے شروع ہوتی ہے جو معرف کو بامعادہ سے ممتاز کرتی ہے اور حق بات بھی یہی ہے کہ القرآن تعریف میں داخل نہیں ہے۔ **لان المجموع تعریف للکتاب** یہاں سے شارح بعض حضرات کی تردید کر رہے ہیں بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ القرآن بھی تعریف میں داخل ہے اور تعریف المنزل سے نہیں بلکہ القرآن سے شروع ہوتی ہے شارح ان حضرات کی رد کر رہے ہیں کہ ان کا قول صحیح نہیں ہے ورنہ تعریف میں دور لازم آئے گا کیونکہ کتاب اور قرآن ایک ہی شئی ہیں دونوں مترادف ہیں اگر تعریف القرآن سے شروع ہو تو تعریف میں القرآن کا ذکر بعینہ الکتاب کا ذکر ہوگا تو گویا معرف کا ذکر تعریف میں آ گیا اس کو دور کہا جاتا ہے دور کی تعریف ہے ذکر الحمد و دنی الحمد لہذا دور سے بچنے کی صورت یہی ہے کہ القرآن کو تعریف سے خارج کیا جائے اس کو صرف تفسیر بنالیا جائے اور تعریف المنزل سے شروع کی جائے۔ **ولا ان القرآن مصدر بمعنی المقروء الخ** یہاں سے بھی شارح بعض حضرات کی تردید کر رہے ہیں بعض حضرات نے یہ کہا کہ تعریف القرآن سے شروع ہوتی ہے اور القرآن المقروء کے معنی میں ہے اور اس کا معنی لغوی مراد ہے بمعنی پڑھا ہوا اور یہ قرآن اور غیر قرآن سب کو شامل ہے اور درجہ جنس ہے لہذا دور والا اشکال بھی لازم نہیں آئے گا

کیونکہ ذکر الحمد و فی الحمد نہیں ہے شارح نے اس کی بھی تردید کر دی ہے اور کہا کہ قرآن کو بمعنی مقروء کرنا اگرچہ لغت صحیح ہے اور مشائخ نے بھی اس پر کوئی مناقشہ وارد نہیں کیا لیکن یہ عرف کے خلاف ہے کیونکہ عرف میں القرآن بول کر کتاب اللہ ہی مراد لیتے ہیں، نیز یہ فہم سے بھی بعید ہے کیونکہ جب بھی قرآن کا لفظ بولا جاتا ہے تو متبادر اہل الفہم یہی کتاب اللہ ہی ہوتا ہے لہذا مشائخ کی کلام میں القرآن کو مقروء کے معنی پر حمل کر کے خلاف ظاہر کا ارتکاب کرنا درست نہیں ہے جب کہ ایک وجہ صحیح مقبول متفق ظاہر بھی موجود ہے وہ ہے قرآن کو الکتاب کی تفسیر بنانا اسی وجہ سے مصنف نے اسی حرف تفسیر یہ ذکر کر کے اسی القرآن کہ کر اس کو تفسیر بنا دیا تاکہ کسی کو وہم بھی نہ ہو کہ القرآن تعریف بن رہی ہے اسی لیے کہا انا الکتاب اسی القرآن الخ ثم کل من الکتاب والقرآن یطلق غرض توضیح متن یا جواب سوال مقدر سوال یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے جو تعریف کتاب اللہ پیش کی ہے وہ مجموع کتاب اللہ پر صادق آتی ہے ہر ہر آیت پر صادق نہیں آتی حالانکہ اصولی کی غرض کا اعتبار کرتے ہوئے یہاں مفہوم کلی کی تعریف کرنی چاہئے تھی جو مجموع قرآن اور ہر جزء پر صادق آتی مصنف نے ایسا کیوں نہیں کیا شارح تفتازانی اشکال کا مفصل جواب دے رہے ہیں کہ عند الاصولیین کتاب اللہ کا اطلاق مجموع من حیث المجموع پر بھی ہوتا ہے اور ہر جزء پر بھی ہوتا ہے اسی طرح لفظ قرآن کا اطلاق مجموع پر بھی ہوتا ہے اور ہر جزء پر بھی ہوتا ہے کیونکہ اصولی حضرات قرآن پاک سے دلیل ہونے کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں اور دلیل ایک ایک آیت ہوتی ہے نہ مجموع من حیث المجموع جب اصولیین کے نزدیک قرآن مشترک ہے بین المجموع و بین کل جزء تو وہ محتاج ہوئے ایسی صفات کی طرف جو مجموع اور ہر جزء کے درمیان مشترک ہوں اور ان دونوں کے ساتھ خاص ہوں تتبع اور تلاش کے بعد ان کو یہ صفات میسر ہوئیں جو مشترک بین الكل والجزء ہیں (۱) قرآن پاک کا معجز ہونا (۲) منزل علی الرسول ہونا (۳) مکتوب فی المصاحف ہونا (۴) منقول متواتر ہونا۔ پھر بعض حضرات جب قرآن پاک کی تفسیر کرتے ہیں تو ان تمام صفات کو تعریف میں ذکر کر دیتے ہیں تاکہ زیادہ سے زیادہ وضاحت ہو جائے اور بعض حضرات تعریف میں صرف دو صفات کو ذکر کرتے ہیں انزال و اعجاز کتابت اور نقل کو ذکر نہیں کرتے وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ کتابت اور نقل لوازم قرآن میں سے نہیں ہیں کیونکہ قرآن پاک نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں بھی موجود تھا لیکن اس وقت نہ نقل تھی اور نہ ہی باضابطہ کوئی کتابت تھی اور بعض حضرات نے تعریف میں تین صفات کو ذکر کیا انزال، کتابت، نقل، وہ یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ قرآن پاک کی تعریف و تفسیر ان لوگوں کیلئے کیجاتی ہے جنہوں نے وحی کا مشاہدہ نہیں کیا اور نہ ہی نبی کریم ﷺ کے زمانہ کا ادراک کیا ہے ان کو قرآن پاک کی معرفت انہی صفات کے ساتھ ہی حاصل ہوتی ہے کہ نقل ہو کتابت فی المصاحف ہو انزال ہو اور یہ نقل اور کتابت ان کے زمانہ میں قرآن پاک کی ایسی صفات ہیں جو اس سے منفک و جدا نہیں ہو سکتیں اور ان لوگوں کے اعتبار سے نقل اور کتابت قرآن پاک کے لوازم بینہ

میں سے ہیں اور مقصود پر دلالت کرنے میں زیادہ واضح ہیں اسی لیے انہی اوصاف ثلاثہ (جو کہ لوازمات بینہ تھے) کے ساتھ تعارف پیش کیا گیا اور ان اوصاف ثلاثہ کے ساتھ اعجاز کو ذکر نہیں کیا ایک تو اس وجہ سے کہ یہ لوازم بینہ میں سے نہیں ہے کیونکہ اس کو صرف علماء ہی جانتے ہیں عوام نہیں جانتے دوسری وجہ یہ بیان کی کہ صفت اعجاز ہر جزء کو شامل نہیں ہے بلکہ مجر سورۃ ہے یا مقدار سورۃ اس سے کم مقدار مجر نہیں اللہ تعالیٰ کا فرمان قاتو بسورۃ اسی پر دال ہے اور "مصنف نے تعریف قرآن میں صرف نقل کے ذکر پر اکتفاء کیا باقی صفات کو ترک کر دیا و قال هو ما نقل الیہنا بین دفعتی المصاحف تو اترا سوال یہ ہوا کہ مصنف نے صرف وصف نقل کے ذکر پر اکتفاء کیا باقی اوصاف کو ترک کر دیا اس کی کیا وجہ ہے شارح اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ صرف وصف نقل کے ذکر کرنے سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ مقصود من التعریف قرآن پاک کو جمع ماعداء سے متاثر کرنا ہے اور یہ امتیاز المنقول سے ہی حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ تمام کتب سماویہ وغیر سماویہ اور احادیث الہیہ واحادیث نبویہ اسی طرح صنوع التلاوة میں سے کوئی بھی منقول بین دفعتی المصاحف نہیں ہے لہذا یہ سب خارج ہو گئے اس لیے کہ مصنف معبود و معلوم کا نام ہے جو کہ مشہور و معروف بین الناس ہے سورۃ فاتحہ سے شروع ہو کر سورۃ الناس تک ختم ہو جاتا ہے حتیٰ کہ بچے بھی اس کو پہچانتے ہیں ماسی طرح ما نقل الخ: سے قرآن شاذہ بھی خارج ہو جائیں گی کیونکہ وہ بطریق التواتر منقول نہیں ہے بلکہ بطریق الاحادیث قرآن مجازی بن کعبؓ کے مصحف کے ساتھ مخصوص ہیں جیسے قضاء رمضان کے بارے میں آیت منقول ہے فعدۃ من ایام اخر قضاہات، یا وہ قرآن جو بطریق شہرت منقول ہے مثلاً ابن مسعودؓ کے مصحف میں ہے فصیام ثلاثۃ ایام متابعات جب صرف نقل کے ذکر سے ہی مقصود حاصل ہو گیا اور قرآن پاک کا امتیاز عن جمیع ماعداء ہو گیا تو او کو کسی صفت کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور نہ ہی تواتر کے ساتھ بلا شہد کی قید لگانے کی ضرورت تھی اسی بناء پر مصنف نے انزال اور اعجاز کا ذکر نہیں کیا اور نہ ہی متواتر کے ساتھ بلا شہد کی قید کا اضافہ کیا و اما التسمیۃ قال المشہور الخ ماسبق میں یہ بیان کیا گیا کہ قرآن پاک عند الاصولیین مجموع کو بھی کہتے ہیں اور ہر جزء کو بھی کہتے ہیں اب شارح تسمیہ کا حکم اور اس کے متعلق اختلافات کو ذکر فرماتے ہیں کہ آیا یہ بھی قرآن پاک کا جزء ہے یا نہ اس پر قرآن کا اطلاق ہو گا یا نہ تو فرمایا کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب مشہور یہ ہے کہ تسمیہ جزء قرآن نہیں ہے سوائے اس تسمیہ کے جو بالتواتر منقول ہے جو سورۃ النمل کی ایک مستقل آیت ہے یہی مذہب حلقہ میں کی اکثر کتب میں ذکر کیا گیا ہے لہذا جب تسمیہ خارج من القرآن ہے جزء نہیں تو اس کو قرآن پاک سے خارج کرنے کیلئے بلا شہد کی قید لگائی جاتی ہے متاخرین حضرات کہتے ہیں کہ امام اعظمؒ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ تسمیہ جو اہل سور میں ہے یہ قرآن پاک کی صرف ایک آیت ہے جزء قرآن تو ہے لیکن کسی خاص صورت کا جو کسی نہیں اس کو سورتوں کے درمیان فاصلہ کے لیے نازل کیا گیا ہے دلیل یہ ہے کہ تسمیہ قرآن مجید میں بصورت خط قرآن لکھی جاتی ہے اس پر سلف صالحین کی طرف سے کوئی

کثیر بھی نہیں کی گئی حالانکہ تجرید القرآن عن غیر القرآن کا حکم تاکید ہے اس سے معلوم ہوا کہ تسمیہ جزء من القرآن ہے وعدم جواز الصلوة الخ متاخرین کے قول پر چند اشکالات تھے شارح ان کے جوابات نقل کر رہے ہیں۔ اشکال اول! اگر تسمیہ جزء القرآن ہے تو پھر امام صاحب کے نزدیک نماز میں تسمیہ کی قرائت کرنے سے فریضہ قمریہ ادا ہونا چاہئے اور اس کے ساتھ نماز صحیح ہو جانی چاہئے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک ایک آیت سے بھی نماز صحیح ہو جاتی ہے۔ جواب! شارح تقی زانی جواب دے رہے ہیں کہ تسمیہ کے ساتھ نماز اس لیے صحیح نہیں ہے کہ صحت صلوٰۃ ایک آیت تامہ کی قرائت پر موقوف ہے اور تسمیہ کے آیت تامہ ہونے میں شبہ ہے لا اختلاف آئمہ اسی بناء پر اس کے ساتھ نماز صحیح نہیں ہے جب تک کہ اور آیت ساتھ نہ ملائی جائے، اشکال ثانی جب تسمیہ جزء قرآن ہے تو جنبی اور حائضہ عورت کیلئے اس کی تلاوت جائز نہیں ہونی چاہئے حالانکہ جائز ہے جواب! شارح نے جواب دیا کہ اس کی تلاوت للجبب والحنض علی قصد التبرک والتیمین جائز ہے علی قصد التلاوة جائز نہیں ہے اور تبرک کیلئے دوسری آیت کی تلاوت بھی جنبی اور حائضہ کیلئے جائز ہیں مثلاً الحمد للہ رب العالمین وغیرہ اعتراض ثالث جب تسمیہ آیت قرآن ہے تو قرآن مجید کی ایک آیت کا منکر بھی کافر ہے تو تسمیہ کا منکر بھی کافر ہونا چاہئے حالانکہ اس کی تکفیر کسی نے فتویٰ نہیں دیا جب کہ سورۃ نمل والی تسمیہ کا منکر بالاتفاق کافر ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ تسمیہ جزء قرآن نہیں ہے شارح نے جواب دیا کہ تسمیہ کے منکر کو کافر نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اندر اختلاف آئمہ کی وجہ سے ایک قوی شبہ پیدا ہو گیا جس نے اسکی قرائت کو حیثیت وضوح سے نکال کر حیثیت اشکال و اشتباہ میں داخل کر دیا اس اشتباہ کی بناء اس کے منکر کو کافر نہیں کہا گیا کیونکہ شبہ مانع من التکفیر ہے فان قیل فعلى ما اختاره اعتراض یہ ہے کہ جب متاخرین کے مذہب کے مطابق تسمیہ جزء قرآن ہے تو کیا مذہب شوافع اور مذہب احناف کے مابین کوئی اختلاف باقی رہا ہے یا ختم ہو گیا ہے قلنا سے جواب دیا کہ جی ہاں اب بھی فریقین کے مابین اختلاف باقی ہے اس لیے کہ عند الشوافع یہ ایک سوتیرہ آیات ہیں اور ہر سورت کا جزء ہے جس طرح کہ فہی آلاء ربکما تکذبان، سورۃ الرحمان کی متعدد آیات ہیں اور عند الاحناف تسمیہ لا علی التعین قرآن پاک کی صرف ایک آیت ہے کسی سورۃ معینہ کی جزء نہیں ہے اس کا اوائل سور میں تکرار کیا گیا فصل بین السور اور تبرک کیلئے اور اس کا تکرار جائز ہے کیونکہ اسی کی خاطر یہ نازل کی گئی ہے اور سلف سے ایسے ہی منقول ہے یہی وجہ ہے اگر تسمیہ کے علاوہ کسی اور آیت کو بقصد تبرک اوائل سور میں کسی نے لکھنا شروع کر دیا تو یہ جائز نہیں ہے اور اس شخص کو زندیق یا مجنون کہا جائے گا۔ فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولی الخ۔ غرض شارح تقی زانی اعتراض علی المصنف، خلاصہ اشکال یہ ہے کہ مصنف نے جو تعریف کی ہے۔ ما نقل الینا الخ اگر غرض اصولی کو مد نظر رکھا جائے (غرض اصولی کتاب اللہ کی ہر آیت سے استدلال علی الحكم کرنا) تو یہ تعریف ایک معنی کلی کی ہوگی جو کل اور مجموع کو بھی شامل ہوگا اور ہر جزء کو بھی شامل ہو

گامعنی یہ ہوگا قرآن پاک وہ ہے جو منقول بین دفتی المصحف ہو خواہ منقول مجموع من حیث المجموع کے اعتبار سے ہو یا ہر جزء کے اعتبار سے ہو اب دو صورتیں ہیں (۱) ما نقل الینا میں جو ما ہے اس کو عموم پر رکھا جائے تو معنی یہ ہوگا کہ قرآن ہر وہ چیز ہے جو منقول بین دفتی المصحف ہو خواہ مجموع من حیث المجموع ہو خواہ وہ کلمہ تام ہو خواہ وہ کلام ناقص ہو خواہ وہ ایک کلام ہو خواہ ایک حرف ہو تو اس صورت میں یہ تعریف حرف اور کلمہ پر بھی صادق آئے گی حالانکہ عرف شریعت میں حرف اور کلمہ کو قرآن نہیں کہا جاتا تو تعریف مانع نہیں رہے گی (۲) اور اگر ما کو خاص کیا جائے اور اس سے مراد کلام تام لی جائے تو قرآن پاک خاص ہو جائے گا کلام تام کے ساتھ تو اس صورت میں بعض وہ کلام جو تام نہیں ہے قرآن پاک سے خارج ہو جائیں گی حالانکہ اسے قرآن کہا جاتا ہے اور اس پر احکام قرآن جاری ہوتے ہیں مثلاً محدث کیلئے مس جائز نہیں جنبی کیلئے تلاوت جائز نہیں لہذا تعریف جامع نہیں رہے گی حاصل کلام اس کہ اگر ما سے عام مراد ہو جو کل اور بعض دونوں کو شامل ہو تعریف مانع نہیں ہوگی اور اگر ما سے خاص کلام تام مراد ہو تو تعریف جامع نہیں ہوگی یہ تفصیل اس صورت میں ہے اگر یہ تعریف معنی کلی کیلئے ہو اور اگر غرض اصولی کو نہ دیکھا جائے بلکہ مصنف کی کلام کے سیاق کو دیکھا جائے تو پھر یہ تعریف مجموع شخصی کی ہوگی کیونکہ مصنف نے اس تعریف کو مجموع شخصی کی تعریف قرار دیا ہے تو اس صورت میں گذشتہ اعتراضات وارد نہیں ہونگے البتہ یہ اشکال وارد ہوگا کہ یہ غرض اصولی کے مناسب نہیں ہے کیونکہ غرض اصولی ہر ہر آیت اور جزء سے متعلق ہے نہ کہ مجموع من حیث المجموع سے۔ جواب! ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ مصنف کی مراد ما نقل سے مجموع من حیث المجموع شخصی ہے باقی رہا آپ کا یہ اشکال کہ یہ غرض اصولی کے خلاف ہے تو ہم جواب عرض کرتے ہیں کہ عرض اصولی کی خلاف نہیں ہے کیونکہ اصولی کی غرض بھی مجموع من حیث المجموع سے متعلق ہے اس لیے کہ اصولی جو آیت سے استدلال کرتا ہے وہ بھی اس حیثیت سے کرتا ہے کہ وہ آیت اس مجموع کا ایک حصہ اور جزء ہے اس حیثیت سے استدلال نہیں کرتا کہ وہ عین کتاب اللہ ہے فلا اشکال علیہ فان قیل فالکتاب بالمعنی الثانی الخ غرض سوال وجواب۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ اگر کتاب کا معنی ثانی یعنی معنی کلی مراد لیا جائے جو کل اور بعض دونوں کو شامل ہوتا ہے تو کیا اس کی تفسیر القرآن کے ساتھ کرنا صحیح ہوگا جبکہ قرآن صرف مجموع شخصی کو کہا جاتا ہے تو مجموع شخصی معنی کلی کی تفسیر کیسے بن سکتا ہے یہ تو تفسیر الضد بالضد لازم آتی ہے۔ جواب! شارح تفتازانی نے جواب دیا کہ تفسیر ہو سکتی ہے کیونکہ جس طرح کتاب کی وضع عام تھی کل مجموع کیلئے بھی اور جزء کیلئے بھی اسی طرح قرآن پاک بھی ایک معنی کلی ہے جو کل پر بھی صادق آتا ہے اور بعض پر بھی کل میں بھی حقیقت ہے اور بعض میں بھی تو اب قرآن کا معنی بھی کلی ہے اور الکتاب کا معنی بھی کلی ہے تو معنی کلی تفسیر بن رہا ہے معنی کلی کیلئے یہ بالکل جائز ہے فان قیل یلزم عموم المشتترک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب آپ نے یہ کہا کہ قرآن مجید کل میں بھی حقیقت

ہے اور جزء میں بھی تو یہ قرآن کے دو معنی ہوں گے اور قرآن دونوں میں مشترک ہوگا پھر آپ نے یہ کہا کہ القرآن سے معنی کلی مراد ہے جو کل اور جزء دونوں کو شامل ہے تو عموم اشتراک لازم آئے گا دونوں معنی بیک وقت مراد لے لیں گے اور عموم اشتراک عند الاحتماف ممنوع ہے قلنا سے جواب دیا کہ ہم نے یہ کہا ہے کہ قرآن کل میں بھی حقیقت ہے اور جزء (بعض) میں بھی حقیقت ہے اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہے کہ کل کیلئے بھی مستقل وضع ہے اور جزء کیلئے بھی اس کی مستقل وضع ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ قرآن کی دو وضع ہیں ایک وضع مجموع من حیث المجموع یعنی کل کیلئے ہے فقط اور دوسری وضع وہ ہے جو کل اور جزء دونوں کو شامل ہے یعنی معنی کلی کے اعتبار سے وضع ہو جیسے ما نقل الینا الخ اب ہم نے جو یہ کہا ہے کہ القرآن سے مراد وہ قرآن ہے جو کل کیلئے بھی موضوع ہے اور جزء کیلئے بھی اس سے مراد ایک ہی وضع ہے اور قرآن پاک کل اور جزء کو شامل ہے باعتبار وضع واحد اور اسی اعتبار سے یہ الکتاب کی تفسیر واقع ہو رہا ہے لہذا یہاں کوئی عموم مشترک نہیں ہے عموم مشترک تو تب ہوتا جب کہ کل کیلئے مستقل علیحدہ وضع ہوتی اور جزء کے لئے وضع ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ایک ہی وضع کل اور جزء دونوں کیلئے ہے فلا اشکال۔ قوله فان اتمام الجواب یتوقف علی هذا یعنی الخ غرض توضیح متن! اشار فرماتے ہیں کہ اگر تعریف مذکور ما نقل الینا کو لفظ کتاب یا لفظ قرآن کی تفسیر بنایا جائے اور اس سے مقصود لفظ کتاب اور قرآن کی تمیز کرنا ہو باقی کتب سے یا کلام ازلی سے تو اس وقت دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ قرآن کی معرفت تو موقوف ہوگی ماہیت مصحف پر لیکن معرفت ماہیت مصحف قرآن پاک کی معرفت پر موقوف نہیں ہوگی بلکہ اس کی معرفت اشارہ سے حاصل ہو جائے گی یا عرف پر ہی اکتفاء کر لیا جائے گا کیونکہ عرف میں مصحف مشہور و معروف ہے۔ بچے تک اس کو جانتے ہیں لہذا تعریف کی ضرورت نہیں ہوگی اور اگر اس کو ماہیت قرآن اور ماہیت کتاب کی تعریف قرار دیا جائے تو پھر دور لازم آئے گا کیونکہ ماہیت کتاب یا قرآن موقوف ہوگی ماہیت مصحف پر اور ماہیت مصحف موقوف ہوگی ماہیت قرآن پر اور اس کی معرفت کیلئے ماکتب فیہ القرآن کہنا ہوگا تو دور لازم آئے گا۔ ولا یتقال فالدور الخ بعض حضرات نے دفع دور کیلئے ایک جواب دیا تھا شارح تفتازانی اس کو رد کر رہے ہیں ان حضرات نے یہ جواب دیا کہ کوئی دور نہیں ہے کیونکہ معرفت کتاب ہے نہ کہ قرآن اور تعریف ما نقل الینا، کتاب اللہ کی تعریف ہے اور مصحف کی تعریف میں کتاب کا ذکر نہیں بلکہ قرآن کا ذکر ہے مصحف کی تعریف ہے ما جمع فیہ القرآن، تو ذکر الحمد و (المعرف) فی الحد لازم نہیں آئے گا بعنوان دیگر ماہیت کتاب تو موقوف ہے ماہیت مصحف پر لیکن ماہیت مصحف معرفت کتاب پر موقوف نہیں ہے تاکہ دور لازم آئے بلکہ مصحف کی ماہیت موقوف ہے ماہیت قرآن کی معرفت پر لہذا دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ جھت توقف تبدیل ہوگی ہے جب کہ دور میں جھت توقف کی وحدت شرط ہے۔ لاننا نقول سے جواب دے رہے ہیں کہ دفع دور کیلئے یہ جواب درست نہیں ہے کیونکہ گذشتہ تفصیلات سے یہ بات ثابت ہو چکی

ہے کتاب اور قرآن مترادف ہیں دونوں ایک ہی شئی کے دو نام ہیں ماہیت کتاب بعینہ ماہیت قرآن ہے ان میں کوئی فرق نہیں ہے تو ماہیت مصحف کا ماہیت قرآن پر موقوف ہونا بعینہ کتاب کی ماہیت پر موقوف ہونا ہے تو دور لازم آئے گا۔ وہیہذا یظهر اس عبارت سے بھی بعض حضرات پر رد ہے جنہوں نے ایک اور طریقے سے دور کو دفع کیا انہوں نے کہا کہ ہم مصحف کی تعریف جامع فیہ القرآن نہیں کرتے تاکہ دور لازم آئے بلکہ ہم مصحف کی تعریف کرتے ہیں جامع فیہ الوحی المستلو، تو محدود کا ذکر چونکہ حد میں نہیں آ رہا اس لیے دور لازم نہیں آئے گا شارح اس جواب کو بھی رد کر رہے ہیں کہ ہمارے گزشتہ جواب سے واضح ہو گیا کہ یہ جواب بھی دور کو دفع نہیں کرے گا کیونکہ مصحف کی تعریف میں جامع فیہ الوحی المستلو کہنا بعینہ جامع فیہ القرآن کہنا ہے کیونکہ دونوں مترادف ہیں لہذا دور والا اشکال بحال رہے گا خود مصنف نے بھی اپنی عبارت میں دو مقام پر کتاب اور قرآن کے مترادف کی طرف اشارہ فرمایا ایک مقام پر فرمایا سواء عرفنا بہ الکتاب او القرآن اس سے مترادف کی طرف اشارہ فرمایا کہ دونوں شئی واحد ہیں دوسرے مقام پر فرمایا وانما یلزم الدور ان ارید تعریف ماہیة القرآن یہاں صرف قرآن کا ذکر فرمایا کتاب کا ذکر نہیں فرمایا حالانکہ جس طرح قرآن میں دور لازم آتا ہے کتاب میں بھی آتا ہے تو مصنف نے ایک کا ذکر کر کے اشارہ کیا کہ دونوں شئی واحد ہیں قرآن کا ذکر بعینہ کتاب کا ذکر ہے لہذا ایک کا ذکر دوسرے سے مستغنی کرنے والا ہے تو مصنف کی ان دونوں عبارتوں میں مترادف بین الکتاب والقرآن ثابت ہو رہا ہے۔ فان قیل لیس المصحف البغ سوال و جواب۔ سوال! یہ ہے کہ تعریف قرآن میں دور لازم نہیں آتا کیونکہ مصحف کی تعریف جامع فیہ القرآن نہیں ہے تاکہ ذکر المحمد ودنی الحد لازم آئے بلکہ مصحف کی تعریف جامع فیہ الصحائف کی جائے گی اور صحائف سے مطلق صحائف مراد لیے جائیں گے خواہ وہ قرآن پاک کے ہوں خواہ توراۃ کے انجیل کے تو اس صورت میں دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ ماہیت قرآن کی معرفت موقوف ہوگی ماہیت مصحف کی معرفت پر پھر ماہیت مصحف ماہیت قرآن پر موقوف نہیں ہے اس پر اشکال ہوا کہ پھر تعریف قرآن میں منسوخ التلاوة بھی داخل ہو جائے گی تو اس کا وہ جواب دیتے ہیں کہ منسوخ التلاوة ما بعد میں تو از اسے خارج ہو جائے گی تو دور ختم ہو جائے گا ٹوٹ ٹوٹ کر مصحف کی تعریف جامع فیہ الصحائف کے ساتھ کرنا یہ لغوی معنی کے اعتبار سے ہے کیونکہ لغت میں مصحف کی وضع اسی معنی کیلئے ہے۔ قلنا سے جواب دیا کہ مصحف کی تعریف جامع فیہ الصحائف کرنا یہ ظاہر سے غنی کی طرف عدول ہے کیونکہ مصحف کا ظاہر اور مشہور معنی وہی ہے جامع فیہ القرآن تو اس سے عدول کرنا عدول من الظاہر الی الخفی ہوگا نیز عرف شریعت میں مصحف کا معنی جامع فیہ القرآن حقیقت بن چکا ہے لہذا اس سے عدول کر کے اس کا معنی جامع فیہ الصحائف کرنا یہ عدول من الحقیقۃ الی المجاز ہوگا باعتبار عرف الشریعۃ اور تعریفات میں عدول من الظاہر وعدول عن الحقیقۃ الی المجاز مستحسن نہیں ہے۔ فان قیل تعریف الاصولی الخ غرض سوال و جواب۔ سوال! یہ ہوتا

ہے کہ یہاں دور لازم نہیں آتا کیونکہ اصولی جس قرآن پاک کی تعریف کرتا ہے وہ اس کا معنی اور مفہوم کلی ہے جو مجموع من حیث المجموع پر بھی صادق آتا ہے اور ہر آیت اور جزء پر بھی صادق آتا ہے تو معرف قرآن پاک کا معنی کلی ہے اور اس معنی کلی کی معرفت موقوف ہے مصحف پر پھر مصحف کی تعریف میں جو القرآن مذکور ہے اس سے یہ معنی کلی مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مجموع شخصی مراد ہے جو فقط مجموع من حیث المجموع پر تو صادق آتا ہے لیکن ہر آیت پر صادق نہیں آتا تو مصحف کی معرفت موقوف ہے مجموع شخصی پر تو دور لازم نہیں آیا کیونکہ جہت واحد نہیں رہی معرف معنی کلی و مفہوم کلی یہ تو موقوف ہے ماہیت مصحف پر لیکن ماہیت مصحف معنی کلی پر موقوف نہیں ہے بلکہ معنی شخصی اور مجموع شخصی پر موقوف ہے اور مجموع شخصی کی معرفت ماہیت مصحف پر موقوف نہیں ہے کیونکہ وہ لوگوں کے درمیان معروف ہے لوگ اس کو حفظ کرتے ہیں پڑھتے ہیں پڑھاتے ہیں وہ ان پر مشتبہ نہیں ہے کہ اس کی تعریف کرنی پڑے۔ **فقلنا** سے شارح اعتراض مذکور کے دو جواب دے رہے ہیں جواب اول عدم تسلیسی ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مجموع شخصی کی معرفت معنی کلی اور مفہوم کلی کے بغیر حاصل ہو جائے گی کیونکہ مفہوم کلی مجموع شخصی کیلئے جنس ہے اور مجموع شخصی کا تحقق و ثبوت معنی کلی پر موقوف ہے لہذا جب بھی شخصی تحقق ہوگا تو وہ اسی معنی کلی اور مفہوم کلی کے ضمن میں ہی تحقق ہوگا تو یہ کہنا کہ ماہیت مصحف مجموع شخصی پر موقوف ہے مفہوم کلی پر موقوف نہیں ہے غلط ہے کیونکہ ماہیت مصحف کا موقوف ہونا مجموع شخصی پر بعینہ اس کا موقوف ہونا ہے معنی کلی پر تو دور لازم آئے گا اس طرح کہ ماہیت قرآن (باعتبار مفہوم کلی و معنی کلی) موقوف ہے ماہیت مصحف پر اور ماہیت مصحف موقوف ہے قرآن مجید مجموع شخصی پر پھر وہ مجموع شخصی موقوف ہے اسی ماہیت قرآن باعتبار معنی کلی پر فیلزم الدور۔ جواب (۲) تسلیسی یہ ہے کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ مجموع شخصی معنی کلی اور پر موقوف نہیں ہے پھر بھی دور لازم آئے گا کیونکہ مصنف کے نزدیک یہ تعریف مجموع شخصی کی ہے اور لزوم دور والے اشکال کی بنیاد بھی اسی بات پر ہے کہ یہ تعریف مجموع شخصی کی ہے نہ کہ مفہوم کلی کی جب مجموع شخصی کی تعریف ہے تو دور لازم آئے گا کیونکہ یہ مجموع شخصی موقوف ہوگا ماہیت مصحف پر اور ماہیت مصحف پھر موقوف ہوگی مجموع شخصی پر۔

قوله بل تشخيصه الخ غرض شارح توضیح متن! ہے کہ متن میں کہا گیا تھا کہ یہ ماہیت کتاب کی تعریف نہیں ہے بلکہ تشخیص ہے شارح تشخیص کا معنی بیان کر رہے ہیں کہ تشخیص کا معنی ہے کسی شئی کو اس کے خواص کو ذکر کر کے اغیار سے ممتاز کرنا کیونکہ کلمہ ای کے ذریعہ سے جب کسی شئی کے بارے میں سوال کیا جائے تو مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس شئی کے خواص ذکر کر کے اس کی تمیز کی جائے عمادہ سے خواہ وہ شئی شخص ہو یا غیر شخص ہو۔ **قوله يطلق على الكلام الازلي الخ** غرض شارح توضیح متن مصنف نے متن میں فرمایا تھا کہ یہ تعریف تشخیص ہے بیان ماہیت نہیں ہے پھر تشخیص کی دلیل دی تھی کہ قرآن کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے کبھی اس کا اطلاق کلام ازلی پر ہوتا ہے جو صفۃ اللہ ہے اور کبھی اس مجموعہ پر ہوتا ہے جس کو لوگ پڑھتے

ہیں اسکو کلام لفظی کہا جاتا ہے لہذا ان دونوں میں سے ایک کی تشخیص کرنے کیلئے یہ تعریف کی گئی ہے اسی کی وضاحت کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ قرآن کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے (۱) کلام ازلی جسے کلام نفسی کہا جاتا ہے یہ قدیم ہے اور ذات باری تعالیٰ کی صفت ہے اس پر حدیث نبوی دلیل کے طور پر پیش کی القرآن کلام اللہ غیر مخلوق (بعض حضرات نے اس کو حدیث موضوع قرار دیا ہے یہ آپ کا فرمان نہیں ہے بلکہ سلف کا قول ہے) اس سے ثابت ہوا کہ قرآن پاک کا اطلاق کلام اللہ پر ہوتا ہے۔ وہی صفة قدیمہ سے کلام ازلی کی تشریح کی ہے کہ کلام ازلی ایک صفت قدیم ہے سکوت اور آفت کے منافی ہے جس حروف اور اصوات میں سے نہیں ہے کیونکہ یہ سب حادث ہیں اور نہ ہی یہ کلام امر ہوتی ہے، نہ نبی، نہ اس کا تعلق ماضی سے ہوتا ہے نہ حال سے نہ استقبال سے البتہ متعلقات اور اضافات کے اعتبار سے اس کا تعلق ماضی حال استقبال سے ہوتا ہے، جس طرح کہ دوسری صفات مثلاً علم قدرت کا تعلق ماضی حال وغیرہ سے باعتبار اضافات ہوتا ہے قرآن کا دوسرا معنی مقروء علی النہ العباد ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے شارح کہتے ہیں کہ یہ کلام لفظی ہے حادث ہے مرکب من الاصوات والحروف ہے اپنے محال کے ساتھ قائم ہوتی ہے اس کو بھی کلام اللہ کہا جاتا ہے اور اس کا نام بھی قرآن رکھا جاتا ہے بایں معنی کہ اصل کلام اللہ اور قرآن تو وہی ہے جو صفة قدیمہ ہے اور یہ کلام لفظی اس پر دال ہے اسی سے عبارت ہے۔ **الان الاحکام** **السخ** غرض جواب سوال بمقدور۔ سوال! یہ ہے کہ جب قرآن کے دو معنی آتے ہیں اور اصل قرآن وہی کلام ازلی ہے جو صفت قدیم ہے تو اصولی حضرات اس سے بحث کیوں نہیں کرتے اور کلام لفظی کا نام قرآن تجویز کر کے اس سے کیوں بحث کرتے ہیں تو شارح جواب دے رہے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ غرض اصولی متعلق ہے اسی کلام لفظی کے ساتھ کیونکہ احکام متعلق اور منوط ہیں اسی کلام لفظی کے ساتھ نہ کہ کلام نفسی کے ساتھ اور اصولی حضرات کلام اللہ میں نظر کرتے ہیں بایں حیثیت کہ وہ مثبت للاحکام ہے اسی لیے وہ قرآن پاک کا اطلاق کلام لفظی پر کرتے ہیں اور اسی سے بحث کرتے ہیں اور اسی بناء پر انہوں نے قرآن مجید کی تعریف میں ایسی صفات کا اعتبار کیا جو کلام لفظی کو کلام ازلی سے امتیاز دیدیں اس بناء پر اس تعریف کو تشخیص کہا جائیگا۔ **لا یقال اشکال** یہ ہوا کہ اگر مقصود کلام لفظی کو کلام ازلی سے امتیاز دینا تھا تو امتیاز تو حد میں ماسنقل کے ذکر کرنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ کلام ازلی میں نقل نہیں ہو سکتی تو پھر دوسری صفات بین دفتی المصاحف کا ذکر لگو ہے۔ جواب! یہ ہے کہ تعریف میں دو چیزیں ضروری ہوئی ہیں ایک تو یہ کہ اس سے امتیاز معرف ہو جائے ماسوئی سے اور دوسری چیز یہ ہے کہ تعریف معرف کے مساوی ہو اب نقل سے امتیاز تو حاصل ہو جاتا تھا لیکن مساوات نہیں حاصل ہوتی اسی مساوات کو حاصل کرنے کیلئے باقی قیودات کو ذکر کیا فلا اشکال۔

متن توضیح

ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابل للمحد الخ - گذشته عبارت میں مصنف نے یہ بیان فرمایا تھا کہ ما نقل الینا قرآن مجید کی حد (ماہیت) نہیں ہے بلکہ تشخیص تعیین ہے اب یہاں سے مصنف یہ تحقیق بیان فرما رہے ہیں کہ کیا قرآن پاک کی حد ہو سکتی ہے یا نہیں تو فرماتے ہیں کہ قرآن پاک حد کے قابل ہی نہیں ہے اس کی حد ممکن ہی نہیں ہے گویا مصنف کی طرف سے دعویٰ ہوا القرآن لا یحد اس کی دلیل صغریٰ اور کبریٰ کی شکل میں اس طرح ہوگی القرآن شخصی وکل شخصی لا یحد - مصنف صغریٰ اور کبریٰ دونوں کو دلیل سے ثابت کر رہے ہیں فان الحد هو القول سے کبریٰ کی دلیل ہے کہ شخصی کی حد نہیں ہو سکتی کیونکہ حد ایک قول ہے جو شئی کی معرفت کا فائدہ دے اور اس شئی (معرف) کے اجزاء پر مشتمل ہو اور حد کا اس شئی پر حمل ہو ایسی حد سے شخصی کی معرفت حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ شخصی کی معرفت کیلئے ضروری ہے کہ اس کے مشخصات کی معرفت ہو اور مشخصات کی معرفت اشارہ سے ہوتی ہے حد سے نہیں ہو سکتی یہ تو کبریٰ کی دلیل ہے آگے صغریٰ القرآن شخصی کی دلیل واذا عرفت ذالک سے بیان فرما رہے ہیں کہ قرآن پاک کی شخصیت (شخص ہونے) میں دو قول ہیں ایک غیر معتبر اور ایک معتبر غیر معتبر یہ ہے کہ قرآن مجید شخصی ہے کیونکہ اس کو جبرائیل لے کر آئے اور اس کو پڑھا اب وہی الفاظ جو لسان جبرائیل کے ساتھ قائم ہیں اسی کو قرآن کہا جائے گا کیونکہ الفاظ قرآن ایک محل اور شخص کے ساتھ قائم ہیں اس صورت میں قرآن مجید شخصی حقیقی ہوگا جو تعدد کو بالکل قبول نہیں کر سکتا جب اس کا شخصی ہونا ثابت ہو گیا تو کبریٰ ملاد یا جائے گا شخصی لا یحد - شخصی کی حد نہیں ہو سکتی لہذا قرآن پاک کی حد بھی نہیں ہو سکتی ثبت المدعی لیکن شخصی کا یہ معنی غیر معتبر ہے کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ قرآن مجید صرف وہی ہے جو قائم بلسان جبرائیل ہے اور موجودہ قرآن جس کو زید، عمرو، بکر وغیرہ پڑھتے ہیں یہ وہ قرآن نہیں ہے بلکہ مثل قرآن ہے والا مرلیں کذا لک - (۲) شخصی کی تعریف کے بارے میں قول معتبر یہ ہے کہ شخصی ہونے سے مراد یہ ہے کہ قرآن مجید نام ہے مخصوص کلمات کا جو خاص ترکیب کے ساتھ مرکب ہیں اس جیسی ترکیب کسی اور کتاب کی نہیں ہے بایں معنی یہ شخصی ہے خواہ اس کو زید پڑھے، عمرو پڑھے، خالد پڑھے، اور یہی قول معتبر حق ہے جب شخصی ہونا ثابت ہو گیا کبریٰ ملانے سے نتیجہ حاصل ہو جائے گا والشخصی لا یحد لہذا القرآن لا یحد - فقولنا علی ان الشخصی لا یحد لہ تاویلان یہاں سے مصنف ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ نے شخصی کا دوسرا معنی بیان کر کے اس کو حق قرار دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ شخص تو کثیر پر صادق نہیں آتا اور قابل تعدد نہیں ہوتا آپ نے جو شخصی کا معنی کیا کلمات مرکبہ خصوصہ ترکیب خاص بایں معنی تو قرآن مجید کثیر پر صادق آتا ہے ایک وہ قرآن جسے جبرائیل نے پڑھا ایک وہ جس کو سرور کائنات ﷺ نے پڑھا اسی طرح صحابہ نے پڑھا، زید نے پڑھا، وغیرہ تو قرآن متعدد ہو گئے تو مشخص کیسے ہوں

گے۔ جواب! مصنف جواب دے رہے ہیں کہ اس معنی کے اعتبار سے قرآن مجید کے شخصی ہونے کی دو تاویلیں ہیں (۱) پہلی تاویل یہ ہے کہ شخصی ہونے کا مقصد ہے کہ قرآن مجید کا شخصی ہے یعنی بعینہ شخصی تو نہیں ہے البتہ شخصی کے مشابہ ہے اور مشابہت اس اعتبار سے ہے کہ جس طرح شخصی کی معرفت حد کے ساتھ حاصل نہیں ہوتی بلکہ اشارہ وغیرہ پر موقوف ہے اسی طرح قرآن پاک کی معرفت بھی حد کے ساتھ نہیں ہو سکتی اشارہ وغیرہ کے ساتھ ہوتی ہے کہ اول سے لیکر آخر تک پڑھ کر کہا جائے کہ یہ قرآن ہے تو جب یہ کا شخصی ہے تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ جس طرح شخصی قابل حد نہیں اسی طرح قرآن مجید بھی قابل حد نہیں ہے۔ (۲) دوسری تاویل یہ ہے کہ اگرچہ قرآن مجید بایں معنی قابل تعدد و کثیرین پر صادق ہے لیکن ہم ان کلمات کو جو مخصوص ترکیب کے ساتھ ملحوظ ہیں اور ان خصوصیات کے ساتھ معتبر ہیں شخصی کہتے ہیں اور ہماری اصطلاح یہی ہے کہ جو کلمات مخصوصہ معتبرہ مع الخصوصیات ہوں وہ اپنی خصوصیات کے ساتھ مل کر شخص بن جاتے ہیں کیونکہ کلمات اعراض ہیں اور اعراض اپنے مشخصات سے مل کر اس حد تک پہنچ جاتے ہیں کہ وہ شخصی بن جاتے ہیں اور تعدد کو قبول نہیں کرتے ان کی ذات میں کوئی تعدد نہیں ہوتا بلکہ ان میں تعدد صرف محل اعتبار سے ہوتا ہے مثلاً ایک قصیدہ معینہ ہو یہ ایک معینہ شخص ہے اس کی ذات میں کوئی تعدد نہیں ہے تو یہ شخص انہی عوارضات و خصوصیات کی وجہ سے آیا ہے اس میں تعدد صرف محل کی وجہ سے ہوگا اسی طرح قرآن معینہ شخص کلمات کا مجموعہ ہے اس کی ذات میں کوئی تعدد نہیں ہے اور جب ہم نے ان کلمات مخصوصہ کو شخصی کہنے پر اصطلاح بنا لی ہے تو ان شخصی لایحد کو اس پر دلیل بنانا صحیح ہوگا تو جب قرآن کے بارے میں سوال کیا جائے گا تو جواب میں اس کی تعریف نہیں کی جائے گی بلکہ اول سے لیکر آخر تک پڑھ کر کہا جائے گا جو ہذہ الکلمات الخاصہ کیونکہ اس کے بغیر اس کی معرفت ممکن ہی نہیں ہے۔ وقد عرف ابن الحاجب مصنف نے جو تعریف کی تھی اس میں علامہ ابن الحاجب نے لزوم دور کا اعتراض کیا تھا۔ اب جواب آں غزل کے طور پر علامہ ابن الحاجب کی تعریف پر مصنف اعتراض کر رہے ہیں ابن الحاجب نے تعریف کی القرآن هو الکلام المنزل للاعجاز لبسورة منه مصنف سوال کرتے ہیں کہ جناب ابن الحاجب صاحب آپ ماہیت قرآن کی تعریف کر رہے ہیں یا اس کی تشخیص و تعیین کر رہے ہیں اگر ماہیت بیان کر رہے ہیں تو لزوم دور آپ کی تعریف میں بھی ہے کیونکہ ماہیت قرآن موقوف ہے ماہیت سورة پر پھر سورة کے بارے میں سوال کیا گیا ماہو السورة تو اس کی تعریف کی گئی تھی بعض من القرآن تو ماہیت سورة موقوف ہو گئی قرآن پر فیلوم الدور اور اگر آپ تشخیص و تعیین کر رہے ہیں اور سورة سے معهود و معلوم بین الناس مراد لیتے ہیں تو پھر دور والا اشکال نہ آپ پر وارد ہوگا نہ ہم پر خلاصہ اس کہ اگر آپ شق اول اختیار کرتے ہو تو دور کا اشکال ہم پر بھی وارد ہوگا اور آپ پر بھی اگر شق ثانی اختیار کرتے ہو تو نہ آپ پر اشکال ہوگا اور نہ ہم پر ہوگا۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله علی ان الشخص لا یعد لان معرفته غرض توضیح متن! مصنف نے کہا تھا کہ شخصی قابل حد نہیں اسی کی دلیل بیان کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ شخصی کی حد اس لیے نہیں ہو سکتی کیونکہ حد سے مقصود محدود کی معرفت ہوتی ہے اور شخصی کی معرفت مشخصات کی تعیین کے ساتھ ہوتی ہے اور مشخصات کی تعیین اشارہ کے ساتھ ہوتی ہے یا اسم علم کے ساتھ ہوتی ہے اور حد چونکہ شخصی کے مشخصات کی تعیین کا فائدہ نہیں دیتی لہذا شخصی کی حد نہیں ہو سکتی کیونکہ حد میں سے اعلیٰ درجہ کی حد حد تام ہے اور حد تام بھی شخصی کی معرفت کا فائدہ نہیں دیتی کیونکہ وہ مقومات (جنس فصل) پر مشتمل ہوتی ہے مشخصات پر مشتمل نہیں ہوتی لہذا ثابت ہوا کہ شخصی قابل حد نہیں۔ ولقائل ان یقول غرض شارح اشکال وجوابات! اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ کا کبریٰ شخصی لایحد تسلیم نہیں ہے بلکہ ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ شخصی قابل حد ہے کیونکہ شخصی نام ہے ماہیت اور تشخص کے مجموعہ کا تو تشخص ایک مرکب اعتباری ہے جو دو چیزوں سے مرکب ہے ایک ماہیت اور ایک تشخص تو ایسا ہو سکتا ہے کہ اس شخص (مرکب اعتباری) کی ایسی تعریف کی جائے جس میں اس کے (مقدمات) (جنس فصل) بھی مذکور ہوں اور مشخصات بھی مذکور ہوں تو اس کی حد ہو جائے گی تو ثابت ہوا کہ شخصی قابل حد ہے لا ینقال بعض حضرات نے اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ ہم یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ شخص مرکب اعتباری ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی حد ہو سکتی ہے بلکہ مرکب اعتباری کی تعریف لفظی ہوتی ہے حد حقیقی نہیں ہوتی اور ہماری بحث حد حقیقی کے بارے میں ہے اور ہم اسی کی نفی کر رہے ہیں لانا نقول سے شارح تفتازانی اس جواب کو رد کر رہے ہیں کہ یہ جواب دینا درست نہیں ہے کیونکہ اگر شخصی کے قابل الحد نہ ہونے کی وجہ اس کا مرکب اعتباری ہونا ہے تو پھر لامحالہ قرآن مجید بھی ایک مرکب اعتباری ہے تو مصنف کا اس کے متعلق اتنا ہی کہہ دینا کافی تھا کہ قرآن مجید مرکب اعتباری ہے لہذا وہ قابل الحد نہیں ہے تو پھر مصنف کو ان مقدمات اور قرآن پاک کی شخصیت ثابت کرنے کیلئے تکلفات کی ضرورت نہ ہوتی جو اس نے اختیار کیے لہذا یہ جواب دینا درست نہیں ہے۔ وقد ینقال بعض حضرات نے اشکال مذکور کا یہ جواب دیا ہے شخصی جو کہ مرکب من الماہیات والتمیضات ہے اس کی تعریف اور حد کی دو صورتیں ہیں (۱) حد میں صرف ذاتیات اور مقومات (جنس فصل) کو ذکر کیا جائے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ صرف ذاتیات کے ذکر سے شخصی کو امتیاز عن الاغیار بھی حاصل نہیں ہوگا جو کہ حد کے مراتب میں سے اقل مرتبہ ہے لہذا ایسی حد کا کیا فائدہ مثلاً زید کی حد حیوان ناطق کے ساتھ کہ جائے تو یہ تعریف زید، کو عمرو، بکر، سے امتیاز نہیں کر سکتی (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ذاتیات کے ساتھ حد میں عرضیات اور تمیضات کو بھی ذکر کیا جائے یہ بھی باطل ہے کیونکہ حد کیلئے ضروری ہے کہ وہ محدود و پردائم و مستمر صادق آئے اور یہ حد دائماً صادق نہیں آ سکتی کیونکہ حد میں جو عوارضات مذکور ہیں ان کا زوال عن الحد و ممکن ہے جب عوارضات مشخصہ زائل

ہو جائیں گے تو حد محدود پر صادق نہیں آئے گی تو حد کا دوام صدق نہیں رہے گا حالانکہ حد کیلئے دوام صدق علی الحد و بشرط ہے جب دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو ثابت ہوا کہ شخصی لایحد و فیہ نظر سے شارح تفتازانی اس جواب پر بھی اشکال وارد کر رہے ہیں کہ ہم دوسری شق اختیار کرتے ہیں کہ شخصی کی تعریف ذایات مع عرضیات کرتے ہیں رہا یہ اشکال کہ اس صورت میں زوال عرضیات کی وجہ سے صدق حد علی الحد و نہ رہے گا تو اس کا۔ جواب! یہ ہے کہ جب عوارضات مشخصہ زائل ہو جائیں گے تو محدود بھی زائل ہو جائے گا لہذا اگر حد محدود پر صادق نہیں آتی تو کوئی ضرر نہیں بلکہ اس صورت میں تو واجب ہے کہ حد محدود پر صادق ہی نہ آئے کیونکہ محدود محدود ہی نہیں رہا۔ **والحق ان الشخصی الخ** اس تمام رد و قدح کے بعد شارح آخر میں جواب دے رہے ہیں کہ شخصی کی ایسی حد جو اس کو وجود کے اعتبار سے جمیع ماعدہ سے ممتاز کر دے یہ ممکن ہے لیکن شخصی کی ایسی حد جو اس کو عند العقل بھی جمیع ماعدہ سے ممتاز کر دے یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ جتنے بھی عوارضات مشخصہ حد میں ذکر کر دیے جائیں تب بھی عقلاً ان کا صدق علی الکثیرین ممکن ہے صرف اشارہ ہی ایسی چیز ہے جو شخصی کو معین و مشخص کر سکتا ہے لہذا شخصی کی جو حد ہوگی وہ اس کو وجود کے اعتبار سے تو جمیع ماعدہ سے ممتاز کر دے گی لیکن عند العقل اس میں پھر بھی امکان اشتراک رہے گا۔ **قوله علی ان الحق هو هذا وهو ان القرآن مصنف نے یہ کہا تھا کہ قرآن پاک کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک مشخص پر اور دوسرا مؤلف مخصوص پر اور اسی کے بارے میں مصنف نے کہا تھا کہ حق یہی ہے شارح اسی کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ قرآن مجید اسی مؤلف مخصوص کا نام ہے جس میں ذات کے اعتبار سے کوئی تعدد نہیں ہے اور متلفظین کے اختلاف اور تعدد کی وجہ سے بھی کوئی تعدد نہیں ہوتا کیونکہ قطعی بات ہے ہم میں سے جو بھی اس مؤلف مخصوص کو پڑھے گا یہ وہی ہوگا جس کو جبرائیلؑ لے کر آئے اور رسول اللہ ﷺ پر نازل کیا یہ مؤلف مخصوص تبدیل نہیں ہوگا اور اگر پہلی شق اختیار کر لی جائے یعنی اس مؤلف مخصوص کے ساتھ محل کا بھی اعتبار کر لیا جائے مثلاً یوں کہا جائے قرآن پاک نام ہے اس شخص کا جو قائم بلسان جبرائیلؑ ہے تو پھر یہ قرآن اس کا عین نہیں ہوگا بلکہ اس کا مماثل ہوگا کیونکہ قرآن مجید کلام ہے اور کلام عرض ہے اور اعراض اپنے محال کی وجہ سے مشخص ہوتے ہیں پھر تو قرآن مجید جو مختلف محل کے ساتھ قائم ہیں متعدد ہو جائیں گی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہم سب وہی قرآن مجید تلاوت کرتے ہیں جو نبی کریم ﷺ پر نازل ہوا تھا معلوم ہوا کہ قرآن مجید میں شخص محل کا اعتبار نہیں ہے و **كذا الكلام في كل شعر مقصد یہ کہ تمام اشعار اور کتب جو کسی خاص شخص کی طرف منسوب ہیں ان کا بھی یہی حال ہے کہ وہ مؤلف مخصوص کا نام ہے خواہ ان کو زید پڑھے خواہ عمرو پڑھے خواہ کوئی اور پڑھے اسی طرح علوم کا حال ہے کہ ذات کے اعتبار سے ان میں کوئی تعدد نہیں ہے مثلاً علم نحو مخصوص قواعد کا نام ہے خواہ ان کو زید دیکھے خواہ عمرو دیکھے خواہ کوئی اور حاصل اس میں کہ ذات کے اعتبار سے ان میں تعدد نہیں ہے البتہ تعدد محل کی وجہ سے ان میں تعدد****

آجائے گا۔ فعلى هذا التقدير الحق مقصد یہ ہے کہ اگر قرآن نام ہو اس مؤلف مخصوص کا اور حق بھی یہی ہے پھر اشکال یہ تھا کہ اس تقریر حق کے مطابق قرآن شخصی نہیں رہے گا بلکہ تعدد کو قبول کر لے گا تو اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ اس صورت میں قرآن پاک کے شخصی ہونے کی دو تاویلیں ہوں گی اول یہ کہ قرآن کے شخصی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ خود تو شخصی نہیں ہے البتہ شخصی کے مشابہ ہے مشابہت یہ ہے کہ جس طرح شخصی حد کو قبول نہیں کرتا اس کی معرفت اشارہ وغیرہ کے ساتھ ہوتی ہے اسی طرح قرآن مجید بھی قابل حد نہیں بلکہ اس کی حقیقت کی معرفت اس طرح ہوگی کہ اس کو اول تا آخر پڑھا جائے اور پھر کہا جائے بالاشارة کہ ہو هذه الكلمات بهذا الترتيب اور دوسری تاویل یہ کی جائے گی کہ وہ مؤلف مخصوص جوئی حد ذاتہ متعدد نہ ہو بلکہ اس کا تعدد محل کے تعدد کی وجہ سے ہوا اگرچہ یہ شخصی حقیقی نہیں ہے لیکن ہم نے اصطلاح بنالی ہے کہ ہم اس شخصی کو حقیقی کہتے ہیں اور اس پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ وہ قابل حد نہیں ہے کیونکہ اس کی معرفت یا اشارہ سے حاصل ہوتی ہے یا قراءۃ من اولہ الی آخرہ سے حاصل ہوتی ہے لہذا یہ شخصی ہے۔ ولا یخفى ان الکلام یہ ماقبل کا تتمہ ہے مقصد یہ ہے کہ یہ جزو کہا گیا ہے کہ شخصی کی حد نہیں ہو سکتی اس سے مراد حد حقیقی ہے کہ اس کی حقیقت و ماہیت کی تحدید نہیں ہو سکتی بلکہ قرائت اور اشارہ ضروری ہے اگر معرفت حقیقت من التحدید مقصود نہ ہو بلکہ صرف شخصی کا امتیاز عن الاغیار مقصود ہو تو یہ ممکن ہے مثلاً شخص کی حد یوں کی جائے القرآن هو المجموع المنقول بین ذئی المصاحف تو اتر تو یہ حد امتیاز عن الغیر کا فائدہ دے رہی ہے اسی طرح کشف کی تعریف کی جائے هو الكتاب الذی صفہ جارا للذی یختر فی تفسیر القرآن۔ اور نحو کی تعریف کی جائے هو علم یبحث فیہ عن احوال الکلم اعراباً و بناءً یہ سب شخص کی ایسی حدود ہیں جو اسکو ممتاز عن الغیر کر رہی ہیں۔ قوله فان الاعراض تنتهی الخ: غرض شارح توضیح متن! مقصد یہ ہے کہ اعراض اپنے مشخصات کی وجہ سے ایسے مرتبہ تعیین تک پہنچ جاتے ہیں کہ ان میں تعدد کا امکان باقی نہیں رہتا صرف امر واحد پر صادق آتے ہیں ہاں ان کے اندر تعدد محل کی وجہ سے تعدد ہو سکتا ہے مثلاً امری القیس کا قصیدہ ہے، ففانک من ذکرى حبیب ومنزل اب یہ قصیدہ اپنے مشخصات یعنی تالیف مخصوص جو مخصوص حروف کلمات ایات کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے اسی طرح وہ ہیئت جو حرکات سکنت سے حاصل ہوئی ہے ان مشخصات کی وجہ سے ایسی حد تک پہنچ گیا ہے کہ اس کی ذات میں کوئی تعدد نہیں ہو سکتا اور صدق علی الکثیر ممکن نہیں ہے البتہ تعدد لافظ کی وجہ سے اس میں تعدد ہو سکتا ہے اب اگر اس کے ساتھ شخص لافظ بھی ملا دیا جائے مثلاً یہ اعتبار کر لیا جائے کہ وہ قصیدہ جو لسان امری القیس کے ساتھ مخصوص وقت میں قائم تھا تو پھر یہ شخصی حقیقی بن جائے گا اور اس میں تعدد اصلاً ممکن نہیں ہوگا مصنف نے یہ اصطلاح بنالی ہے کہ وہ ایسے مؤلف مخصوص کو شخصی حقیقی بننے سے قبل اور محل کے ساتھ قائم ہونے سے قبل شخصی کہتا ہے لا مشاہدہ فی الاصطلاح۔ قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاہر تعریفه الخ شارح تفتازانی مصنف کے اعتراض علی ابن

الحاجب کا جواب دینے کی کوشش کر رہے ہیں دو احتمال تھے کہ ابن الحاجب کی تعریف یا مجموع شخصی کی ہوگی یا مفہوم کلی کی، مصنف نے دونوں پر اشکال کیا تھا شارح کہتے ہیں کہ ظاہر عبارت ابن الحاجب سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف مجموع شخصی کی ہے وجہ یہ ہے کہ اس نے بسورۃ منہ کہا ہے یہ من تہیضیہ ہے اور منہ کی ضمیر راجع الی الکلام المنزل ہے معنی ہوگا معجز من المجموع اس سے معلوم ہوا کہ تعریف مجموع شخصی کی ہے تو دور لازم نہیں آئے گا اگر مفہوم کلی کی تعریف بنائی جائے یہ بھی ممکن ہے وہ اس طرح کہ منہ کی ضمیر جنس قرآن کی طرف راجع ہو عبارت یوں ہوگی۔ معجز من جنس القرآن یعنی وہ سورۃ فصیح وبلغ ہو جس طرح قرآن مجید فصیح وبلغ ہے تو پھر یہ مفہوم کلی کی تعریف ہوگی شارح کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں لزوم دور نہیں ہوگا کیونکہ معرفت قرآن تو موقوف ہے ماہیت سورۃ پر لیکن ماہیت سورۃ قرآن پر موقوف نہیں ہے کیونکہ سورۃ کی تعریف ہے، ہو بعض مترجم اولہ و آخرہ توقیفاً من کلام منزل اب اس کی معرفت قرآن پر موقوف ہے کیونکہ یہ عام ہے قرآن غیر قرآن سب کو شامل ہے کیونکہ توراۃ، انجیل، کے سور کو بھی سور کہا جاتا ہے معلوم ہوا کہ سورۃ کے مفہوم میں خصوصیت قرآن معتبر نہیں ہے یہی وجہ ہے ابن الحاجب نے منہ کا لفظ ذکر کیا ہے تو ضمیر راجع الی الکلام المنزل ہے اگر مفہوم سورہ صرف قرآن کے ساتھ خاص ہوتا تو منہ کے ذکر کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ جواب اشارہ نے سورۃ کی جو تعریف کی ہے اور اس سے دور کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے یہ سعی لا حاصل ہے کیونکہ یہ تعریف عدول عن الظاہر ہے کیونکہ ہر اصطلاح میں اس کے اپنے مفہوم اصطلاحی مراد ہوتے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں سورۃ کا مفہوم۔ وہی بعض من القرآن مترجم اولہ و آخرہ توقیفاً ہے یہی تعریف تقاسیر معتبرہ کشف وغیرہ میں مذکور ہے لہذا اس سے عدول عدول عن الظاہر الی الخفی، ومن الحقیقۃ الی المجاز، ہوگا۔

متن توضیح

ونورد ابعائہ مصنف فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کے اباحت کو ہم دو بابوں میں ذکر کریں گے الباب الاول میں یہ بیان ہوگا کہ کتاب معنی کا افادہ کس طرح کرتی ہے دوسرا باب یہ ہے کہ کتاب سے حکم شرعی کیسے ثابت ہوتا ہے۔ اعلم سے مصنف اپنی کلام کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اصل غرض تو کتاب سے افادہ حکم ہی ہے لیکن چونکہ افادہ حکم شرعی افادہ معنی پر موقوف ہے کیونکہ پہلے معنی معلوم ہوگا بعدہ اس سے حکم شرعی کا فائدہ حاصل ہوگا لہذا ضروری ہے کہ پہلے کتاب اللہ کے افادہ معنی سے متعلق جو مباحث ہیں ان کو ذکر کیا جائے گا بعدہ افادہ حکم شرعی کے مباحث کے متعلق بحث ہوگی اسی لیے باب اول میں خاص، عام، مشترک، ممول، حقیقت، مجاز وغیرہ کی بحث کی جائے گی۔ من حیث انها تقید المعنی اور باب ثانی میں افادہ حکم شرعی کے متعلق بحث ہوگی مثلاً اس میں امر کے متعلق بحث ہوگی کہ وہ وجوب کو ثابت کرتا ہے اور نہی سے یہ بحث ہوگی

کہ وہ موجب حرمت ہے، وجوب حرمت احکام شرعیہ میں سے ہیں۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله ونورد ابحاثه ای بیان اقسامہ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ باب اول میں ہم کتاب اللہ کے ”مباحث بیان کریں گے جو افادہ معنی کرتے ہیں ان مباحث میں سے ایک تعریف بھی تو ہے اس کو بھی باب اول میں ذکر کرنا چاہئے؟ جواب! دیا کہ ہماری مراد وہ مباحث ہیں جو افادہ معانی اور اثبات احکام کے ساتھ متعلق ہیں تعریف چونکہ اس سے خارج ہے لہذا اس کو باب اول میں ذکر نہیں کیا گیا والمراد بالایجاب جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ باب اول میں ان احوال و مباحث کو بیان کیا جائے گا جو افادہ معنی کے ساتھ متعلق ہیں تو پھر علم نحو، صرف وغیرہ کے مسائل بھی باب اول میں ذکر ہونے چاہئے کیونکہ وہ بھی معنی کا فائدہ دیتے ہیں: شارح جواب دے رہے ہیں کہ ہماری مراد وہ مباحث ہیں جن کو افادہ معنی کے ساتھ گہرا تعلق ہو اور وہ مباحث کسی دوسرے علم میں بھی مستقبل طور پر ذکر نہ کیے گئے ہوں وہ اس باب اول میں ذکر کیے جائیں گے وہ مباحث جن کو افادہ معنی میں زیادہ دخل ہے نہیں یا وہ مباحث جو کسی اور علم میں مفصلاند کو رہ چکے ہیں جیسے اعراب، بناء وغیرہ ان کو اس باب میں ذکر نہیں کیا جائے گا۔ لایقال اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جو دو قیدیں لگائی ہیں (ایک یہ کہ باب اول میں ان ابحاث کو ذکر کیا جائے گا جن کو افادہ معنی کے ساتھ زیادہ تعلق ہے اور دوسری قید یہ ہے کہ ان مباحث کا ذکر مفصلاً کسی اور باب میں بھی نہ ہو چکا ہو یہ اس لیے قید لگائی ہے تاکہ علوم عربیہ الباب الاول سے خارج ہو جائیں حالانکہ علوم عربیہ کے اخراج کیلئے ان دو قیدوں کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ علوم عربیہ تو اباحت سے خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ اباحت کی اضافت ضمیر کی طرف ہے اور یہ اختصاص کیلئے ہے معنی یہ ہوگا کہ باب اول میں ہم وہ مباحث بیان کریں گے جو کتاب کے ساتھ مختص ہیں چونکہ علوم عربیہ کے مباحث مختص بالکتاب نہیں ہیں لہذا وہ مباحث سے خارج ہو جائیں گے۔ جواب! شارح تفتنازانی جواب دے رہے ہیں کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر اباحت کی اضافت اختصاص کیلئے ہو اور مباحث سے وہ مباحث مراد ہوں جو صرف کتاب اللہ کے ساتھ خاص ہوں تو پھر باب اول اور باب ثانی کے بہت سے مباحث خارج ہو جائیں گے کیونکہ باب اول میں ایسے مباحث بھی ہیں جو اس کے ساتھ خاص نہیں مثلاً عام خاص مشترک کیونکہ یہ سنت میں بھی ہیں یہی وجہ ہے علماء نے کہا کہ حق یہ تھا کہ ان مباحث کو کتاب اور سنت دونوں کے بعد ذکر کیا جاتا کیونکہ مباحث دونوں میں مشترک ہیں لہذا سے شارح ان مباحث کے کتاب اللہ میں ذکر کر نیکی وجہ بیان کر دی کہ چونکہ ان مباحث کا تعلق لطم کے ساتھ تھا اور لطم قرآن متواتر و محفوظ تھا اس لیے ان مباحث کا کتاب اللہ میں

ذکر کرنا لائق والحق تھا لہذا ذکر عقیب الکتاب۔

﴿تنقیح مع التوضیح﴾

لما كان القرآن نظاما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات مقصدية ہے کہ قرآن مجید نظم کا نام ہے جو دال علی المعنی ہو فقط خالی نظم بھی نہیں ہے جیسا کہ تعریف سے شبہ ہوتا ہے کیونکہ المنزل، المکتوب، المنقول یہ سب لفظ کی صفات ہیں نہ کہ معنی کی اور فقط معنی کا نام بھی نہیں ہے جیسا کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کے اس قول سے وہم ہوتا ہے کہ نماز میں الفاظ قرآن کا پڑھنا ضروری نہیں ہے اگر کسی نے نماز میں فارسی میں قرآن کر لی تو جائز ہے تو مصنف نے واضح کر دیا کہ قرآن مجید ایسے الفاظ کا نام ہے جن میں معانی کا لحاظ رکھا گیا ہے لہذا آگے جو تقسیمات اربعہ آرہی ہیں ان کا تعلق الفاظ قرآن کے ساتھ ہے لیکن اس میں معنی کا لحاظ بھی رکھا گیا ہے۔ المراد بالنظم ہهههه اللفظ، نظم سے یہاں لفظ مراد ہے لفظ کا لغوی معنی پھینکنا ہے اور نظم کا لغوی معنی موتیوں کو دھاگے میں پرونا ہے چونکہ نظم کے اندر حسن ادب ہے اور لفظ کے معنی میں کچھ سوء ادب ہے اس لیے قرآن پاک کے الفاظ پر نظم کا اطلاق کیا گیا ہے نہ کہ لفظ کا۔ وقد روی عن ابی حنیفہؒ، امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ نماز میں غیر عربی کے ساتھ قرآن کرنا جائز ہے اگر کسی نے فارسی میں معنی اداء کر لیا تو اس کی نماز اداء ہو جائے گی اس روایت سے وہم ہوتا تھا کہ شاید قرآن مجید معنی کا نام ہے نظم اور عبارت کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے اس لیے مصنف وضاحت فرما رہے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک بھی قرآن مجید الفاظ اور معنی دونوں کا نام ہے لیکن صرف خصوصی طور پر نماز میں امام صاحب نے قرآن مجید کے الفاظ کی قرائت کو رکن لازم نہیں قرار دیا بلکہ یہ فرمایا کہ اگر کسی نے بغیر عذر کے اپنی لغت میں یا فارسی میں معنی اداء کر لیا تو اس کی نماز اور رکن قرآن اداء ہو جائے گا کیونکہ قرآن مجید کے الفاظ میں توسع اور سہولت کو مد نظر رکھا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے مختلف قبائل کو اپنی لغت میں قرآن پاک پڑھنے کی اجازت دی تھی اسی بناء پر امام صاحب نے خصوصی طور پر نماز میں الفاظ کو لازمی قرار نہیں دیا البتہ نماز کے علاوہ دیگر مقامات پر امام صاحب نے بھی الفاظ کو لازم قرار دیا ہے کقراءة الجنبی والحنص یعنی جنبی اور حائضہ عورت نے اگر صرف معنی اداء کر لیا الفاظ تلاوت نہیں کیے تو ان کیلئے جائز ہے کیونکہ معنی ہی تھا قرآن نہیں ہے جب تک عربی الفاظ ساتھ نہ ہوں اسی لیے مصنف نے خاصۃً کا لفظ ذکر فرمایا ہے کہ امام صاحب کا یہ قول صرف اور صرف نماز کے بارے میں ہے۔ لکن الاصح انه رجع عن هذا القول مصنف فرما رہے ہیں کہ امام صاحب نے اپنے اس قول سے رجوع فرمایا تھا اور نماز میں بھی الفاظ کو ضروری قرار دیا تھا کمدہب الجمہوریہی وجہ ہے میں نے متن تنقیح میں اس قول کا سرے سے تذکرہ ہی نہیں کیا بلکہ میں

نے یہی کہا کہ قرآن مجید نظم وال علی المعنی کا نام ہے۔ و مشائخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنی فالظاہر ان مرادہم النظم الدال علی المعنی فاخرت هذه العبارة، مصنف فرما رہے ہیں کہ ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ القرآن هو النظم والمعنی کہ قرآن مجید نظم اور معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہے اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ قرآن مجید میں نظم اور معنی دو الگ الگ چیزیں ہیں اور قرآن پاک جس طرح حقیقتاً لفظ کی صفت ہے اسی طرح معنی کی بھی صفت ہے بلکہ ان حضرات کی مراد بھی یہی ہے کہ قرآن مجید نام و صفت ہے نظم کی البتہ اس نظم میں معنی کا لحاظ بھی رکھا گیا ہے اسی کو تعبیر کیا گیا۔ النظم الدال علی المعنی کے ساتھ مصنف فرما رہے ہیں اسی وجہ سے میں نے باقی تمام عبارات کو چھوڑ کر النظم الدال علی المعنی والی عبارت کو اختیار کیا ہے خلاصہ یہ کہ آگے جتنی تقسیمات آ رہی ہیں ان سب کا تعلق نظم قرآن کے ساتھ ہے لیکن بالنسبۃ الی المعنی فقط نظم کے ساتھ بھی نہیں ہے فقط معنی کے ساتھ بھی نہیں ہے۔ باعتبار وضعہ، یعنی پہلی تقسیم لفظ کی باعتبار وضع کے ہے اس اعتبار سے کلام کی چار قسمیں ہیں خاص عام مشترک باؤل (مصنف نے ماؤل کو ذکر نہیں کیا وجہ آگے آئے گی) اس تقسیم کو فخر الاسلام نے الاول فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ (یعنی پہلی تقسیم صیغۃ اور لغت کے اعتبار سے ہے) سے تعبیر کیا ہے۔ ثم باعتبار استعمال فیہ دوسری تقسیم استعمال کے اعتبار سے ہے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہے یا غیر معنی موضوع لہ میں۔ ثم باعتبار ظہور المعنی عنہ و خفاء تبیینی تقسیم ظہور معنی اور خفاء معنی اور ان کے مراتب کے اعتبار سے ہے اس کو فخر الاسلام نے والثانی فی وجوہ البیان بذالک النظم (یعنی ثانی تقسیم بیان کے طرق میں ہے اس نظم کے ساتھ) سے تعبیر کیا ہے۔ وانما جعلت هذا التقسیم ثالثا واعتبارا لاستعمال

ثانیا علی عکس ما اورده فخر الاسلام الخ مصنف سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ فخر الاسلام نے ظہور و خفاء کو تقسیم ثانی اور استعمال کو تقسیم ثالث بنایا ہے آپ نے اس کے برعکس کیا ہے آپ نے فخر الاسلام کی مخالفت کیوں کی ہے؟ مصنف جواب دے رہے ہیں کہ چونکہ لفظ کی استعمال معنی میں پہلے ہوتی ہے اور ظہور معنی اور خفاء بعد میں ہوتا ہے اس لیے میں نے استعمال کو تقسیم ثانی اور ظہور و خفاء کو تقسیم ثالث قرار دیا ہے۔ ثم فی کیفیت دلالت علیہ یعنی چوتھی تقسیم لفظ کی دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے ہے معنی پر اس کو فخر الاسلام نے الرابع فی وجوہ الوقوف علی احکام النظم (یعنی چوتھی تقسیم نظم کے احکام پر واقفیت حاصل کرنے کے طریقوں میں ہے) سے تعبیر کیا ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال علی المعنی غرض تفتازانی توضیح متن! مقصد یہ ہے کہ جو لفظ وضع کے اعتبار سے معنی پر دلالت کرتا ہے اس میں ایک تو معنی کیلئے وضع ضروری ہے دوسرا معنی میں استعمال ضروری ہے تیسرا

معنی پر دلالت ضروری ہے اگر تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے تو اس کو تقسیم اول اگر استعمال کے اعتبار سے ہے تو تقسیم ثانی اگر دلالت کے اعتبار سے ہے تو دو صورتیں ہیں اس میں ظہور و خفاء کا اعتبار کیا گیا ہے یا نہ اگر کیا گیا ہے تو تقسیم ثالث اور اگر نہیں کیا گیا تو تقسیم رابع ہے۔ وجعل الامام فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى الخ غرض تفتازانی علامہ فخر الاسلام نے ان تقسیمات اربعہ میں جو انداز و طریقہ اختیار کیا ہے اس کی وضاحت کرنا ہے، علامہ فخر الاسلام نے ان اقسام کو نظم اور معنی کی اقسام قرار دیا ہے اور تقسیمات اربعہ میں سے پہلی تین تقسیمات کو لفظ کی صفت قرار دیا ہے چنانچہ اول تقسیم کے بارے میں فرمایا: فی وجہ النظم صیغۃ ولغة: دوسری تقسیم کے بارے میں فرمایا: فی وجہ البیان بذالک النظم: تیسری کے بارے میں فرمایا: فی استعمال ذالک النظم: سب کو نظم کے متعلق کیا البتہ چوتھی تقسیم کے بارے میں فخر الاسلام نے مختلف عبارات و مختلف انداز اختیار کیے (۱) کبھی تو کہا الاستدلال بالعبارۃ الاستدلال بالاشارة الاستدلال بالدلالة الاستدلال بالاقضاء۔ (۲) کبھی کہا الاستدلال بالعبارۃ الاستدلال بالاشارة الثابت بالنظم الثابت بالاقضاء اول دو کے ساتھ استدلال کا لفظ لگایا ہے اور اخیرین کے ساتھ الثابت کا لفظ لگایا ہے۔ (۳) کبھی چاروں کے ساتھ الوقوف کا لفظ ذکر کیا الوقوف بعبارة النص و اشارۃ ودلالة و اقضاء پھر ان اقسام کی تعریفات میں ایسے الفاظ ذکر کیے جو معنی کی صفت بنتے ہیں مثلاً الثابت بالنظم جو چیز نظم سے ثابت ہو خواہ مقصود و خواہ غیر مقصود اول عبارة النص، ثانی اشارۃ النص، اسی طرح کہا الثابت بمعنی النظم جو معنی نظم سے ثابت ہو اس کو دلالت النص کہتے ہیں اسی طرح الثابت زیادة علی النص شرط الصیغۃ یعنی نص ہوالے معنی کو صحیح کرنے کیلئے نص پر زیادتی کو ثابت کرنا اس کو اقضاء النص کہتے ہیں تو جو چیز نظم سے ثابت ہوتی ہے وہ معنی ہی ہوتا ہے علامہ فخر الاسلام کی ان مختلف عبارات کی وجہ سے بعد میں آنے والے حضرات میں بھی اختلاف ہو گیا بعض حضرات نے کہا کہ پہلی تین تقسیمات کا تعلق نظم کے ساتھ ہے اور آخری تقسیم کا تعلق معنی سے ہے بعض حضرات نے کہا کہ صرف دلالت النص، اور اقضاء النص، کا تعلق معنی کے ساتھ ہے باقی اٹھارہ اقسام کا تعلق نظم کے ساتھ ہے لیکن تفتازانی کہہ رہے ہیں مصنف نے جو انداز اختیار کیا ہے وہ بہت عمدہ ہے کہ ان تمام اقسام کا تعلق نظم کے ساتھ ہے بالنسبۃ الی المعنی یعنی براہ راست تو یہ اقسام متعلق بالنظم ہیں لیکن ان میں معنی کا بھی لحاظ کیا گیا ہے یہ ایک ایسی تعبیر ہے جو کہ مشائخ کی تعبیرات کا حاصل اور خلاصہ بھی ہے نیز اس میں تمام اقسام کو ایک ہی قسم میں منضبط کر دیا گیا ہے اسی لیے یہ تعبیر عمدہ ہے۔ فاقسام التقسیم الرابع غرض جواب سواہل مقدر۔ سوال! یہ ہے کہ مصنف کی عبارت اور فخر الاسلام کی عبارت میں تعارض ہے مصنف نے جمع اقسام کو اقسام النظم بالنسبۃ الی المعنی قرار دیا ہے جب کہ فخر الاسلام نے تقسیم رابع کو معنی کی اقسام قرار دیا ہے تو دونوں میں تعارض ہے علامہ تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ کوئی تعارض نہیں ہے اگرچہ علامہ فخر الاسلام نے تقسیم رابع کو مختلف الفاظ سے تعبیر کیا ہے لیکن سب کا حاصل ایک ہی

ہے وہ ہے الدال بطریق العبارة الدال بطریق الاشارة الدال بطریق الدلالة الدال بطریق الاقتضاء، اور دلالت کرنے والا لفظ ہی ہوتا ہے لہذا ان اقسام کا تعلق بھی نظم کے ساتھ ہو سکتا ہے فلا تعارض بینہما۔ و عدم الالتفات الى العبارات واختلافها من باب داب المشائخ غرض جواب سوال مقدر! جب تمام تعبیرات کا حاصل ایک ہے تو علامہ فخر الاسلام نے مختلف انداز اور مختلف الفاظ سے تقسیم رابع کو کیوں ذکر کیا تو علامہ تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ ہمارے مشائخ کی عادت مبارکہ ہے کہ وہ الفاظ کی طرف توجہ نہیں کرتے عبارات کو پیش نظر نہیں رکھتے بلکہ ان کے مد نظر مقصود ہوتا ہے اس مقصود کے تعبیر کرنے میں کبھی الفاظ کا اختلاف ہو جاتا ہے تو یہ قابل گرفت بات نہیں ہے۔ و علی ما ذکرہ من تقسیم اللفظ بالنسبة الى المعنى الخ غرض تفتازانی جواب سوال۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف اور مشائخ کی عبارات میں تعارض ہے مصنف نے فرمایا ہے قرآن مجید نام ہے نظم دال علی المعنی کا جس کا مطلب یہ ہے کہ اصل قرآن پاک نام ہے الفاظ کا لیکن اس میں معنی کی طرف نسبت کا بھی لحاظ کیا گیا ہے اور مشائخ کی عبارت اس طرح ہے اقسام النظم والمعنی یعنی یہ اقسام نظم اور معنی دونوں کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ان اقسام کا جس طرح نظم کے ساتھ براہ راست تعلق ہے اس طرح معانی کے ساتھ بھی براہ راست تعلق ہے تو دونوں عبارتوں میں تعارض ہے۔ جواب! علامہ تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ مشائخ کی عبارت کا مفہوم بھی بعینہ وہی ہے جو مصنف کی عبارت کا ہے یعنی نظم دال علی المعنی کی تقسیم جس طرح قرآن پاک کے بارے میں ان مشائخ کا قول ہے القرآن هو النظم والمعنی جمیعاً اور مراد یہی ہے کہ النظم الدال علی المعنی لہذا دونوں عبارتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے اور حقیقت یہی ہے کہ قرآن پاک نظم اور الفاظ کا نام ہے البتہ اس میں معنی لحاظ کیا گیا ہے۔ لقطع بان کونہ عربیا مکتوبا فی المصاحف الخ اس عبارت سے تفتازانی گذشتہ دعویٰ پر دلیل قائم کر رہے ہیں کہ قرآن مجید نام ہے نظم کا بالنسبة الى المعنی کیونکہ قرآن مجید کی تعریف میں جو صفات ذکر گئی المنزل المکتوب فی المصاحف المنقول عن نقل متواتر بلاشبہ، یہ سب حقیقت نظم کی صفات ہیں بالنسبة الى المعنی نہ کہ نظم اور معنی دونوں کی۔ و کذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افاذته المعنى الخ مقصد عبارت یہ ہے کہ اگر علامہ ابن الحاجب والی تعریف کی جائے القرآن هو الکلام المنزل للاعجاز بسورة منه۔ تو بھی اعجاز اصالة وھيئة نظم کی صفات میں سے ہے کیونکہ اعجاز کا تعلق بلاغت کے ساتھ ہے اس لیے کہ اعجاز کا معنی ہے کلام کا اس حد پر پہنچ جانا کہ اس کا معارضہ ممکن نہ ہو اور بلاغت الفاظ کی صفات میں سے ہے کیونکہ اگر آپ کسی ترکیب و کلام کے ساتھ کوئی معنی اداء کرنا چاہتے ہیں تو وہاں مختلف اغراض و مقاصد پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً کبھی غرض کیوں

تحقیر ہوتی ہے کبھی تعظیم کبھی اظہارِ بلاوت کبھی اظہارِ کادوت یہ اغراض مختلف تقاضا کرتی ہیں نظم میں مختلف کیفیات و خصوصیات کا مثلاً اگر مخاطب منکر ہے تو انکار مخاطب تقاضہ کرتا ہے کلام میں تاکید ہو اسی طرح حصر مقصود ہو تو وہ تقاضہ کرتی ہے کلام میں تقدیم و تاخیر کا اگر ان خصوصیات و کیفیات کا بحسب الاغراض بقدر طاقت بشریہ اعتبار کر کے کلام کو ڈکڑ کیا جائے تو اس کو کلام بلیغ کہا جاتا ہے پھر اگر وہ کلام بلاغت کی اس حد پر پہنچ جائے کہ اس کا معارضہ ممکن نہ ہو تو ایسی کلام کو معجز کہا جاتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ اعجاز بھی بالذات وبالاصالة نظم کی صفت ہے نہ کہ نظم اور معنی دونوں کی الہتہ اس میں معنی کا لحاظ ضرور ہوتا ہے تو ثابت ہوا کہ مصنف کا عنوان اقسام النظم الدال علی المعنی ہی انسب وادقی بالصواب ہے۔ وقد یقال ان معنی القرآن نفسه معجز یہاں سے تفتازانی صفت اعجاز کے بارے میں دوہر اقوال بیان کر رہے ہیں کہ بعض حضرات کے نزدیک اعجاز کلام معنی قرآن کی صفت ہے یعنی فقط معنی قرآن مجید بھی معجز ہے کیونکہ قرآن پاک کے الفاظ کے معانی اس قدر کثیر ہیں کہ ان پر اطلاع حاصل کرنا طاقت بشریہ سے باہر ہے جیسا کہ مشہور ہے کہ سورۃ فاتحہ کی تفسیر و معانی و مطالب اس قدر کثیر ہیں کہ اگر اس کو لکھا جائے تو کئی اونٹوں کے بوجھ بن سکتے ہیں اسی طرح حضرت علی کا مقولہ مشہور ہے القرآن بحر لا تنقیض عجائبہ کہ قرآن مجید ایک سمندر ہے جس کے عجائبات ختم نہیں ہو سکتے اس سے معلوم ہوا کہ معنی قرآن مجید بھی معجز ہے۔ جواب! اسے شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ یہ بھی درحقیقت نظم کا ہی اعجاز ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ قرآن پاک اتنے کثیر معانی و مطالب پر مشتمل ہیں کہ دیگر الفاظ و عبارات اتنے معانی پر مشتمل نہیں ہو سکتے اس لیے قول ثانی ضعیف ہے۔ و مقصود المشائخ من قولهم هو النظم والمعنی جمیعاً دفع لتوهم الناسی غرض شارح تفتازانی سوال مقدر کا جواب سوال یہ ہوتا ہے کہ جب مشائخ کی عبارت القرآن هو النظم والمعنی جمیعاً کا مطلب نظم دال علی المعنی ہے تو مشائخ نے یہ تعبیر کیوں اختیار کی جس سے شبہ ہوتا ہے کہ قرآن پاک بالذات وبالاصالة نظم کی صفت بھی ہے اور معنی کی بھی ان کو چاہئے تھا کہ نظم دال علی المعنی والا عنوان اختیار کرتے علامہ تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ مشائخ نے یہ عنوان اس وہم و شبہ کو رائل کرنے کیلئے اختیار کیا ہے جو امام ابوحنیفہؒ کے قول نماز میں قرأۃ بالفارسیہ کے جواز سے پیدا ہوتا ہے کہ قرآن پاک صرف معنی کا نام ہے نظم کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے اس وہم کو دور کرنے کیلئے مشائخ نے ہو النظم والمعنی کہہ دیا مراد ان کی بھی نظم دال علی المعنی ہے۔ قوله المراد بالنظم ههنا اللفظ لا یقال النظم علی ما فسرہ المحققون الخ غرض تفتازانی جواب سوال مقدر سوال! یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ فرمایا تھا کہ یہاں نظم سے مراد لفظ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نظم اور لفظ آپس میں مترادف ہیں ان کا معنی ایک ہے اور آگے جو اقسام آرہی ہیں خاص عام مشترک وغیرہ جس طرح یہ لفظ کی قسمیں بن سکتی ہیں اسی طرح نظم کی بھی بن سکتی ہیں حالانکہ یہ تمام باتیں درست نہیں نظم اور لفظ آپس میں مترادف

نہیں ہیں بلکہ ان کے لغوی معنی میں بھی فرق ہے اور اصطلاحی معنی میں بھی (۱) لغوی معنی میں فرق یہ ہے نظم کا لغوی معنی ہے موتیوں کو دھاگے میں پرونا اور لفظ کا لغوی معنی ہے پھینکنا (۲) اصطلاحی معنی کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ نظم کے دو اصطلاحی معنی بیان کیے گئے ہیں (۱) معنی مصدری۔ ترتیب الالفاظ مترتبه المعانی متناسقة الدلالات علی وفق ما يقتضيه العقل یعنی الفاظ کو ترتیب کے ساتھ ذکر کرنا اس طرح کہ معانی بھی مرتب ہوں اور دلالتیں بھی متناسب ہوں یعنی عقل و مقتضی حال کے مطابق ہوں (۲) دوسرا اصطلاحی معنی الالفاظ المترتبه المعانی متناسقة الدلالات مصدری معنی نہیں ہے ان دونوں معنوں میں صرف الفاظ کا تعبیری فرق ہے مقصد واحد ہے جبکہ لفظ کا اصطلاحی معنی ہے ما يتلفظ به الانسان جس کو انسان بولے خواہ مرتب ہوں یا غیر مرتب ہوں مفرد ہوں یا مرکب دونوں کے اصطلاحی معانی سے ثابت ہوا کہ نظم اور لفظ میں دو فرق ہیں (۱) نظم کا تعلق کلام مرکب کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ مفردات کے ساتھ جبکہ لفظ عام ہے کلام مرکب کی صفت بھی بن سکتا ہے اور مفردات کی بھی (۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ نظم میں الفاظ کا مرتب ہونا معانی کا مرتب ہونا پھر دلالات کا متناسب اور عقل کے موافق ہونا شرط ہے جبکہ لفظ میں ان میں سے کوئی چیز بھی شرط نہیں بلکہ کیف ما اتفق منہ سے جس طرح الفاظ نکلتے جائیں اس کو لفظ کہا جائے گا لہذا مصنف کا یہ کہنا کہ یہاں نظم سے مراد لفظ ہے اور دونوں مترادف ہیں درست نہیں ہے نیز آگے جو اقسام خاص عام مشترک وغیرہ آرہی ہیں یہ مفرد کی اقسام ہیں لہذا یہ لفظ کی قسمیں تو بن سکتی ہیں نظم کی نہیں کیونکہ نظم خاص ہے کلام مرکب کے ساتھ لہذا مصنف کا ان کو اقسامِ نظم کہنا درست نہیں ہے۔ **لانا نقول** سے علامہ تفتازانی اس اشکال کے دو جواب دے رہے ہیں (۱) پہلا جواب یہ دے رہے ہیں کہ اگرچہ نظم اور لفظ کے معنی میں فرق ہے لیکن یہاں نظم مجاز لفظ کے معنی میں ہے یعنی نظم سے مراد بھی مطلق بولنا ہے خواہ مرتب ہو یا غیر مرتب مفرد ہو یا مرکب تو یہ من قبیل ذکر العقید و ارادة المطلق ہوگا (۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں نظم کا حقیقی معنی مراد ہے اور اقسامِ نظم سے اقسامِ المحلقة بالنظم مراد ہے یعنی وہ اقسام جن کا نظم کے ساتھ تعلق ہو یا بس معنی کہ نظم کلام میں جو مفردات واقع ہیں وہ ان کی صفات اور اقسام بن رہی ہوں نہ کہ خود نظم کلام کی کیونکہ عرف عام میں خاص عام وغیرہ لفظ کی صفات و اقسام کہلاتی ہیں نہ کہ نظم کی لہذا اقسامِ نظم میں اقسام کی اضافت نظم کی طرف ادنی ملاہست کی ہے۔ **فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي الخ** غرض جواب سوال۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ آپ نے الفاظ قرآن کو نظم کے ساتھ اسی لیے تعبیر کہا کہ لفظ کے اطلاق میں بے ادبی تھی تو شبہ یہ ہوتا ہے کہ نظم کے اطلاق میں بھی سوء ادب ہے کیونکہ نظم کا ایک معنی شعر بھی ہے اور قرآن پاک و احادیث میں اشعار و شعراء کی مذمت کی گئی ہے لہذا اس معنی اعتبار سے نظم کا اطلاق علی الفاظ القرآن سوء ادب ہے۔ جواب! شارح نے جواب دیا کہ نظم بمعنی شعر مجازی معنی ہے جب کہ نظم کا حقیقی معنی جمع الملوئی السلبیہ جو کہ بہت ہی عمدہ معنی ہے اور یہاں اسی لغوی و حقیقی معنی کے اعتبار سے اس کا اطلاق کیا گیا ہے جبکہ لفظ کے

لغوی معنی میں ہی ہے ادبی ہے کیونکہ اس کا معنی ہے منہ سے پھینکا فائدہ لاشکال۔ قولہ بل اعتبر المعنی لان مبنی النظم على التوسعة والمعنی هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة غرض توضیح متن! اس بات پر تمام آئمہ کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص عربی میں قرآنہ نہیں کر سکتا تو اس کو نماز میں غیر عربی کے ساتھ قرآنہ کرنا جائز ہے۔ لیکن ایک شخص عربی میں قرائت پر قادر ہے کیا وہ لغت فارسی یا کسی دوسری لغت میں قرائت کر سکتا ہے یا نہ اس میں اختلاف ہے آئمہ ثلاثہ و صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ وہ غیر عربی میں قرآنہ نہیں کر سکتا ان کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں قرآنہ قرآن کو رکن و فرض قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے فاقراءوا ما تيسر من القرآن اور قرآن نام ہے نظم عربی کا جیسا کہ نصوص سے ثابت ہو رہا ہے۔ انا انزلناه قرآنا عربيا (۲) قرآن اعرابیا وغیرہ تو ان آیات سے واضح ہو رہا ہے کہ الفاظ عربی قرآن پاک کا جزء ہیں لہذا نماز میں نظم عربی کی قرآنہ کرنا لازمی ہے امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی نے بغیر عذر کے باوجود یکہ عربی پر قادر ہے اپنی زبان میں قرائت کرنی اور صرف معنی اداء کر لیا الفاظ نہیں پڑھے تو بھی اس کی نماز ہو جائے گی اور رکن قرآنہ ادا ہو جائے گا تو امام صاحب نماز کے جواز کیلئے نظم کو رکن لازم نہیں قرار دیتے۔ دلائل (۱) لان مبنی اللفظ على التوسعة سے امام صاحب کی دلیل بیان فرما رہے ہیں امام صاحب فرماتے ہیں کہ قرآن پاک کے الفاظ میں وسعت و گنجائش و سہولت رکھی گئی ہے کیونکہ الفاظ خود مقصود نہیں ہوتے بلکہ مقصود اصل معنی ہوتا ہے الفاظ اس تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید ابتداء لغت قریش میں نازل ہوا جو کہ فصیح اللغات ہے لیکن دوسرے قبائل کیلئے لغت قریش میں تلاوت کرنا مشکل ہو گیا رسول اللہ ﷺ نے اللہ تعالیٰ سے تخفیف کیلئے دعا فرمائی اللہ تعالیٰ نے ہر قبیلہ کو اپنی لغت میں قرآنہ کرنے کی اجازت دے دی اور دوسرے قبیلہ کی لغت میں بھی تلاوت کرنے کی اجازت دے دی حتیٰ کہ قریشی کیلئے اجازت تھی کہ وہ اپنی لغت چھوڑ کر دوسری لغت میں قرآنہ کر لے تو جب قریشی باوجود یکہ وہ اپنی لغت پر قادر ہے فصیح و بلیغ ہے اپنی لغت ترک کر کے دوسری لغت میں قرآنہ کر سکتا ہے تو غیر عربی کو جو اچھی طرح عربی پر قادر نہیں ہے عربی الفاظ ترک کر کے اپنی لغت میں بطریق اولیٰ قرآنہ کرنے کی اجازت ہونی چاہئے اسی لیے امام صاحب نے غیر عربی کی قرآنہ کو جائز قرار دیا اور نظم عربی کو جواز صلوٰۃ کیلئے رکن لازم نہیں قرار دیا چونکہ یہ رخصت اسقاط ہے اس لیے عذر ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں قرآنہ بالفارسیہ جائز ہوگی جس طرح ہنر کی نماز رخصت اسقاط ہے عذر ہو یا نہ ہو۔ دلیل (۲) نماز کے اندر قرائت و تلاوت میں سہولت کو مد نظر رکھا گیا ہے یہی وجہ ہے مقتدی سے قرآنہ ساقط کر دی گئی ہے جیسا کہ ارشاد فرمایا گیا فاقراءوا ما تيسر من القرآن بساواکات ایک انسان کیلئے عربی میں قرآنہ کرنا محض روئے مسعر ہوتا ہے تو سہولت کیلئے نظم عربی کو لازم نہیں کیا گیا دلیل (۳) صاحب نور الانوار نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ امام اعظم مستغرق فی بحر التوحید تھے ان کا نظریہ تھا کہ حالت صلوٰۃ حالت مناجات ہے اس میں صرف ذات باری تعالیٰ کی

طرف توجہ ہونی چاہئے اگر نماز میں نظم عربی کو رکن لازم قرار دیا جائے تو چونکہ نظم عربی معجز ہے تو نماز کی توجہ اللہ تعالیٰ سے ہٹ کر قرآن پاک کے الفاظ و صحیح بندی وغیرہ کی طرف ہو جائے گی تو نماز کا مقصد اصلی فوت ہو جائے گا اسی بناء پر امام صاحب نے الفاظ کو لازمی قرار نہیں دیا بلکہ رکن اصلی معنی پر اکتفاء کو جائز قرار دے دیا (۴) دلیل، واندہ فی ذر الاولین، والی آیت سے بھی امام صاحب دلیل پکڑتے ہیں کہ ہضمیر راجع الی القرآن ہے حالانکہ پہلے صحیفوں میں یہ نظم عربی میں نہیں تھا بلکہ غیر عربی میں تھا اس کو قرآن کہا گیا ہے معلوم ہوا قرآن میں رکن اصلی صرف معنی ہے۔ **وَالْاَلْک لَا یَتَهَم بِشْنِی مِنَ الْبَدْع** یہاں سے شارح تفتازانی محل اختلاف کی تعیین کر رہے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک غیر عربی میں قرآن ایسے شخص کیلئے جائز ہے جو متہم بالبدعت نہ ہو اگر وہ بدعتی ہے تو اس کیلئے جائز نہیں ہے (۲) اسی طرح یہ اختلاف اس شخص کے بارے میں ہے جو عربی میں قرآن کر رہا ہو اور اثناء قراءت میں ایک دو کلمے غیر عربی میں تلاوت کر لے تو جائز ہے اگر ساری قرائت غیر عربی میں کر لے تو جائز نہیں ہے (۳) اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ غیر عربی میں ایسا لفظ بولے جس میں کئی معانی کا احتمال نہ ہو اسی طرح وہ تاویل کا احتمال بھی نہ رکھے (۴) وقیل من غیر اختلاف النظم بعض حضرات نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ عربی الفاظ کا اپنی لغت میں صرف لفظی معنی کرے اگر زائد تفسیر شروع کر دی تو نماز باطل ہو جائے گی (۵) وقیل من غیر تعمد بعض حضرات نے یہ شرط لگائی ہے کہ بھول کر غیر عربی میں قراءت کرے اگر عمدہ کی ہے تو اس کو یا تو مجنون قرار دیکر اس کا علاج کیا جائے گا یا اس کو زندیق قرار دے کر قتل کر دیا جائے گا۔ **وَامَا الْکَلَام فِیْ اَنْ رَّکُن الشَّنْیْ کِیْف لَا یَکُون لَازِمَا فِیْسِیجِی** مقصد یہ ہے کہ امام صاحب نے نظم کو رکن غیر لازم کیسے قرار دیا جب کہ رکن شئی کا شئی کو لازم ہوتا ہے تو شارح کہہ رہے ہیں اس کی وضاحت عنقریب آجائے گی۔ **فَانْ قِیْل اَنْ کَانَ الْمَعْنٰی قَرَاْنَا فِیْلَزِمْ عَدَمْ اَعْتِبَارِ النِّظْمِ فِی الْقُرْآنِ** غرض شارح جواب سوال۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قرآن مجید فقط معنی کا نام ہے یا نظم دال علی المعنی کا نام ہے اول شق پر دو اشکال لازم آتے ہیں (۱) پہلا اشکال یہ لازم آتا ہے کہ اگر قرآن پاک فقط معنی کا نام ہو تو الفاظ قرآن قرآن سے خارج ہو جائیں گے حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ الفاظ یا تو عین قرآن ہیں (کما هو التحقيق) یا جزء قرآن ہیں (علی التسامح) (۲) دوسرا اشکال یہ لازم آئے گا قرآن پاک کی تعریف (المَنْزَلْ عَلِی الرَّسُولِ الْمَنْقُولُ عَنْهُ الْمَكْتُوبُ فِی الْمَصَاحِفِ) قرآن مجید پر صادق نہیں آئے گی کیونکہ کتاب نقل۔ تنزیل فقط معنی کی صفات نہیں بن سکتی بلکہ یہ نظم کی صفات ہیں لہذا حد صادق نہیں آئے گی حالانکہ اس حد کو جامع مانع قرار دیا گیا ہے (۲) اگر شق ثانی اختیار کی جائے اور قرآن نظم دال علی المعنی قرار دیا جائے تو پھر یہ اشکال لازم آئے گا کہ عند الامام نماز میں قرآن مجید کی قراءت فرض نہیں ہے کیونکہ جب قرآن مجید نام ہے نظم کا اور امام صاحب نے نظم کو رکن لازم فی الصلوٰۃ قرار نہیں دیا بلکہ صرف معنی کی قراءت کو جائز

و کافی قرار دیا جو کہ قرآن نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ امام صاحب کے ہاں نماز میں قرآن پاک کی قراءت کرنا فرض و رکن نہیں ہے
 'وهو ايضا باطل لانه خلاف النص وهو قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن - قلنا اقام العبارة الفارسية شارح اس
 اشكال کے دو جواب دے رہے ہیں (۱) پہلا جواب یہ ہے کہ ہم شق اول اختیار کرتے ہیں کہ قرآن مجید فقط معنی کا نام ہے اس
 پر دو اشکال تھے (۱) عدم اعتبار نظم فی القرآن (۲) عدم صدق الحمد علی القرآن ان دونوں کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اس
 وقت ہو سکتے ہیں جب امام صاحب نے نظم کو مطلقاً غیر معتبر قرار دیا ہو نہ نظم عربی کو اور نہ ہی اس کے قائم مقام کو حالانکہ یہ غلط ہے
 بلکہ امام صاحب فارسی کو نظم عربی کا قائم مقام اعتبار کر کے اس کو تقدیراً قرآن کہتے ہیں لہذا دونوں اشکال رفع ہو گئے امام
 صاحب نے نظم کا اعتبار بھی کیا ہے نیز تعریف بھی غیر عربی فارسی وغیرہ پر صادق ہے کیونکہ فارسی وغیرہ اگرچہ حقیقتہً منزل مکتوب
 محقول نہیں لیکن تقدیراً مکتوب و منقول بین دفعی المصاحف ہیں بعض حضرات نے کہا کہ یہ شق ثانی کا جواب ہے کہ قرآن فقط
 معنی کا نام نہیں بلکہ نظم بھی لازم ہے اس وقت اشکال تھا کہ اس صورت میں قراءت قرآن کی عدم فرضیت لازم آئے گی اس کا
 جواب دیا کہ عدم فرضیت قراءت - قرآن کا اشکال لازم نہیں آتا کیونکہ امام صاحب نے نظم فارسی کو نظم عربی کے قائم مقام قرار دیا
 ہے لہذا قراءت قرآن کا فریضہ اسی نظم فارسی کے ساتھ اداء ہو جائے گا - اوصل قولہ تعالیٰ یہاں سے دوسرا جواب دے رہے ہیں
 کہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ قرآن مجید نظم دال علی المعنی کا نام ہے پھر اشکال تھا کہ امام صاحب کے نزدیک عدم فرضیت
 قراءت قرآن فی الصلوٰۃ لازم آئے گی تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام صاحب نے آیت فاقروا ما تيسر من القرآن (جس سے
 قراءت قرآن کی فرضیت ثابت ہو رہی ہے) سے صرف معنی قرآن مراد لیا ہے نہ کہ نظم اس لیے فرمایا نماز میں صرف معنی کی
 رعایت واجب ہے نہ کہ لفظ کی اور اس پر امام صاحب کے پاس دلیل موجود تھی وہ دلیل یہ ہے کہ من القرآن میں من تبعیضہ
 ہے تو معنی یہ ہوگا کہ تم بعض قرآن پڑھ لو اور بعض کی دو صورتیں ہیں (۱) ایک یہ ہے کہ مجموعہ قرآن میں سے بعض پڑھ لو مثلاً
 ایک آیت یا دو آیت اس کو بعض ترکیبی کہتے ہیں (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ قرآن مجید جو کہ مجموعہ نظم اور معنی کا نام ہے تم ان
 میں سے بعض پڑھ لو یعنی صرف نظم پڑھ لو یا صرف معنی پڑھ لو اس کو بعض بسیطی کہتے ہیں اور من تبعیضہ دونوں بعضوں کو شامل
 ہے اس لیے ثابت ہوا کہ صرف معنی پر اکتفا کر لینا جائز ہے! (انظر حاشیہ نمبر ۳ صفحہ ۷۹) - فان قيل فعلى الاول
 يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز غرض جواب سوال سوال! یہ ہوتا ہے کہ قرآن پاک کا اطلاق نظم عربی پر
 حقیقت ہے غیر عربی پر مجاز ہے آپ نے فاقروا ما تيسر من القرآن میں نظم عربی اور نظم غیر عربی دونوں مراد لے لیے ہیں یہ تو
 جمع بین الحقیقت والمجاز ہے جو کہ عند الاحتماف باطل ہے۔ قلنا اسے جواب دے رہے ہیں کہ یہاں کوئی جمع بین الحقیقت
 والمجاز نہیں ہے بلکہ نص سے صرف حقیقی معنی قرآن عربی مراد ہے باقی غیر عربی کو یا تو نظم عربی پر قیاس کر کے جواز صلوٰۃ ثابت

کریں گے یا نظم عربی بطریق عبارة النص اور غیر عربی کو بطریق دلالة النص کے ثابت کریں گے یا نظم قرآن سے عموم مجاز مراد لیں گے یعنی انظم الدال علی المعنی مطلقا خواہ عربی ہو یا غیر عربی لہذا جمع بین الحقیقۃ والجاز والا اشکال رفع ہو جائے گا (حاشیہ صفحہ ۸۰ ملاحظہ کریں) **قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها الخ** غرض تفتازانی توضیح متن! کہ مصنف نے ب غیر العربیۃ کا لفظ ذکر کیا بالفارسیۃ کا لفظ ذکر نہیں کیا اشارہ کر دیا کہ فارسی، غیر فارسی، اردو، سرائیکی، پشتو، سب اس میں داخل ہیں کسی لغت میں قراءت کر لی امام صاحب کے نزدیک نماز ہو جائے گی۔ **وقیل** سے دوسرا قول ذکر کر رہے ہیں عند البعض غیر عربی سے صرف فارسی مراد ہے صرف فارسی میں قراءت جائز ہے پشتو، پنجابی، اردو وغیرہ میں جائز نہیں ہے کیونکہ فارسی عربی کے قریب ہے اہل جنت کی لسان جس طرح عربی ہوگی فارسی بھی ہوگی (حاشیہ صفحہ ۸۰) **حتی لو قرء اية اشارة الى انه لا يجوز الاعتیاد والمداومة الخ** غرض توضیح متن شارح فرماتے ہیں مصنف نے قرء ماضی کا صیغہ اور ایتہ نکرہ لا کر اشارہ کر دیا کہ جنبی اور حائضہ کیلئے بلکہ پاک آدمی کیلئے بھی قرآن مجید کی قراءت بالفارسیہ کی عادت بنالینا اور اس پر دوام کرنا جائز نہیں ہے بلکہ حرام ہے کیونکہ یہ قرآن پاک کی عظمت و تعظیم کے خلاف ہے۔ **فان قیل المتأخرون علی انه الخ** غرض جواب سوال۔ سوال! متن کے لفظ خاصہ پر وارد ہوتا ہے، سوال! یہ ہے کہ متاخرین حنفیہ علامہ شیخ الاسلام خواہر زادہ وغیرہ یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے آیت سجدہ فارسی میں تلاوت کر لی اس پر سجدہ تلاوت واجب ہو جاتا ہے (۲) اگر فارسی زبان میں قرآن مجید لکھا ہوا ہے تو متاخرین کے نزدیک ناپاک آدمی کیلئے اس کو ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے تو ان دو مسئلوں سے ثابت ہوا کہ نماز کے علاوہ دوسری جگہوں پر بھی امام صاحب نے نظم عربی کو جزء قرآن اور لازم قرار نہیں دیا لہذا خاصۃً کا لفظ ذکر کرنا باطل ہے۔ **قلنا** سے جواب دیا ہے کہ مصنف نے خاصۃً کا لفظ متفقہ مین کے مذہب کے مطابق ذکر کیا ہے کیونکہ ان سے ان مسائل میں کوئی روایت منصوصہ نہیں ہے اور متاخرین حضرات نے ان مسائل میں جو مذہب اختیار کیا ہے وہ بھی مبنی بر احتیاط ہے کیونکہ انہوں نے دیکھا کہ رکن مقصودی اصلی یعنی معنی موجود و متحقق ہے اس لیے انہوں نے احتیاطاً وجوب سجدہ اور حرمت مس مصحف کا قول کیا۔ **قوله لکن الاصح انه رجع الى قولهما الخ** غرض توضیح متن! کہ امام صاحب نے اپنے اس قول سے رجوع فرمایا جیسا کہ نوح بن ابی مریم امام صاحب سے روایت کرتے ہیں علامہ فخر الاسلام نے رجوع کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا کہ اگرچہ امام صاحب کے اپنے دلائل ہیں لیکن بظاہر امام صاحب کا یہ قول کتاب اللہ کے خلاف ہے کیونکہ قرآن مجید میں دو تین مقامات پر قرآن پاک کو لسان عربی کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے وقال ابوالیسر فخر الاسلام کے بھائی علامہ ابوالیسر فرماتے ہیں یہ مسئلہ انتہائی مشکل ہے کیونکہ کسی کیلئے بھی امام صاحب کا قول واضح نہیں ہو سکا کہ امام صاحب کی کیا مراد ہے اور علامہ کثی نے اس مسئلہ میں ایک طویل تصنیف کی ہے لیکن

اس نے بھی کوئی دلیل کافی وافی ثانی بیان نہیں کی۔ **قوله باعتبار وضعه له** بیان للتقسیم الرابع اجمالاً غرض شارح توضیح متن! مقصد یہ ہے کہ مصنف نے تقسیمات اربعہ کو اجمالاً ذکر کیا ہے اور ثم کا لفظ ذکر کر کے تقسیم ثانی اور ثالث میں ترتیب کی طرف اشارہ کیا کہ جو ترتیب متن میں ذکر کی گئی ہے وہی درست ہے فخر الاسلام والی درست نہیں ہے وہ ترتیب یہ ہے کہ سب سے پہلے لفظ کی وضع معنی کیلئے ہوتی ہے پھر لفظ کی استعمال معنی میں ہوتی ہے پھر ظہور معنی اور خفاء من اللفظ ہوتا ہے پھر کیفیت دلالت لفظ علی المعنی المستعمل فیہ ہوتا ہے۔ **وفخر الاسلام قدم التقسیم الخ** غرض جواب سوال مقدر! کہ فخر الاسلام نے تقسیم ثالث ظہور و خفاء کو تقسیم ثانی اور استعمال کو تقسیم ثالث قرار دیا علی عکس المصنف اس کی کیا وجہ ہے تو تفتازانی اس کا جواب دے رہے ہیں کہ فخر الاسلام نے یہ اسلیے کیا کہ انہوں نے دیکھا کہ کلام میں تصرف کی دو قسمیں ہیں (۱) تصرف فی اللفظ (۲) تصرف فی المعنی۔ تصرف فی اللفظ کی تعریف یہ ہے جعل اللفظ بحیث فہم منہ المعنی کہ لفظ کو اس طرح متعین کرنا کہ اس سے معنی سمجھا جائے اسی کو وضع اللفظ کہا جاتا ہے دوسری قسم تصرف فی المعنی ہے یعنی معنی کو اس طور پر متعین کرنا کہ وہ لفظ سے سمجھ آ جائے بالظہور والخفاء اور ان دونوں تصرف کا تعلق وضع کے ساتھ ہے اور وضع استعمال پر مقدم ہوتی ہے کیونکہ استعمال وضع پر مرتب ہوتی ہے لہذا تقسیم باعتبار استعمال کو ان دونوں سے مؤخر ہونا چاہئے حتیٰ کا نہ لوحظ یہ ہے کہ ظہور معنی اور خفاء پہلے ہوتا ہے کیونکہ اس کا تعلق وضع کے ساتھ ہوتا ہے اور استعمال اس کے بعد ہوتی ہے (واللہ اعلم) **فاللفظ بالنسبة الى المعنی منقسم بالتقسیم عند القوم الخ** تفتازانی یہاں سے تقسیم اول کے اقسام اور ان کی دلیل حصر بیان کر رہے ہیں فرماتے ہیں عند القوم تقسیم اول جو باعتبار الوضع ہے سے چار اقسام نکلتی ہیں خاص، عام، مشترک، ماؤل عند القوم اس لیے کہا کیونکہ عند المصنف تین قسمیں ہیں ماؤل اس تقسیم میں داخل نہیں ہے۔ لایسہ ان دل سے دلیل حصر بیان کر رہے ہیں لفظ دو حال سے خالی نہیں یا ایک معنی پر دلالت کرے گا یا متعدد معانی پر دلالت کرے گا اگر ایک معنی پر دلالت کر رہا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو علی الافراد دلالت کرے گا یا علی الاشتراک بین الافراد دلالت کرے گا اول خاص، ثانی، عام ہے اور اگر معانی متعدد پر دلالت کر رہا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے معانی میں سے کسی کو ترجیح حاصل ہوگی یا نہ اول ماؤل، ثانی مشترک ہے۔ **والمصنف اسقط الماؤل** یعنی مصنف نے ماؤل کو تقسیم اول کے اقسام میں شمار نہیں کیا اس کی جگہ جمع منکر کو داخل کیا اس کی وجہ آگے آئے گی۔ **والتقسیم الثانی** دوسری تقسیم و دلیل حصر کا بیان ہے دوسری تقسیم سے بھی چار اقسام نکلتی ہیں، حقیقت مجاز، صریح، کنایہ دلیل حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہوگا یا غیر موضوع لہ میں اول حقیقت ثانی مجاز ہے پھر ہر ایک دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس سے متکلم کی مراد واضح ہوگی یا مستتر و پوشیدہ ہوگی اول صریح ثانی کنایہ ہے۔ **والتقسیم الثالث** تیسری تقسیم و دلیل حصر کا بیان ہے اس سے آٹھ اقسام

نکلتی ہیں، ظاہر، نص، مفسر، محکم، اور اس کے مقابلات خفی، مشکل، مجمل، متشابہ۔ دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ سے اس کا معنی ظاہر ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا وہ تاویل کا احتمال رکھتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا ظہور نفس صیغہ کے ساتھ ہو گا یا نہ اول ظاہر ثانی نص ہے اور اگر وہ تاویل کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ دو حال سے خالی نہیں نسخ کو قبول کرے گا یا نہ اول مفسر ثانی محکم ہے اور اگر اس کا معنی خفی ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا خفاء غیر صیغہ کی وجہ سے ہو گا یا نفس صیغہ کی وجہ سے اگر غیر صیغہ کی وجہ سے ہے تو خفی، اگر نفس صیغہ کی وجہ سے ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو نفس صیغہ میں تاویل وغور فکر کرنے سے اس کا خفاء زائل ہو گا یا نہ اول مشکل ہے اور ثانی دو حال سے خالی نہیں مرجوا البیان ہو گا یا نہ اول مجمل ثانی متشابہ ہے۔

وبالتقسیم الرابع تقسیم رابع اور اس کی دلیل حصر کا بیان ہے اس سے چار اقسام نکلتی ہیں، عبارة النص، اشارة النص، دلالة النص، اقتضاء النص۔ دلیل حصر یہ ہے کہ معنی دو حال سے خالی نہیں یا نظم کلام سے ثابت ہو رہا ہو گا یا نہ اگر نظم سے ثابت ہو رہا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا کلام اسی کے لیے چلائی گئی ہو گی یا نہ اول عبارة النص، ثانی اشارة النص، اگر حکم معنی نظم سے ثابت ہو رہا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا وہ حکم مفہوم لغوی سے ثابت ہو رہا ہو گا یا نہ اول دلالة النص، ثانی اقتضاء النص۔

العمدة فی ذالک الاستقراء الا ان هذا وجه ضبطه مقصد عبارت یہ ہے کہ اگرچہ ہم نے ان تقسیمات اربعہ کی دلیل حصر اور وجہ ضبط بیان کر دی ہے لیکن یہ تقسیمات و اقسام استقرائی ہیں اور استقرائی میں مزید اقسام کا احتمال موجود رہتا ہے (فحکمر) **فان قلت من حق الاقسام التباين** غرض سوال و جواب۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ ضابطہ مسلمہ ہے کہ تقسیم ہے جو اقسام نکلتے ہیں ان میں تباين و تغاير ضروری ہوتا ہے جبکہ ان اقسام میں تباين و تغاير نہیں ہے ایک لفظ میں جمع ہو سکتی ہیں مثلاً لفظ عین مشترک بھی ہے عام بھی وغیرہ **قلت** سے دو جواب دے رہے ہیں حاصل جواب یہ ہے کہ ضابطہ یہ ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کا آپس میں تباين ضروری ہے اگر تقسیمات متعددہ ہوں تو ان کا آپس میں تباين ضروری نہیں ہے یہاں مختلف حیثیات سے مختلف تقسیمات ہیں لہذا ان تمام تقسیمات کے اقسام میں تباين ضروری نہیں ہے البتہ ہر تقسیم کے اقسام کا آپس میں تغاير ضروری ہے اور یہ ہر تقسیم میں موجود ہے جیسا کہ اسم کی ایک تقسیم معرب مثنیٰ کی طرف ہے دوسری تقسیم معرفہ نکرہ کی طرف اب معرب مثنیٰ میں تو تغاير ہے اسی طرح معرفہ نکرہ میں بھی تعارض ہے ایک ہی اسم معرفہ اور نکرہ نہیں ہو سکتا لیکن معرب مثنیٰ اور نکرہ معرفہ کا آپس میں کوئی تعارض نہیں ہے ایک ہی اسم معرب بھی ہو معرفہ بھی ہو ایسا ہو سکتا ہے جیسے زید۔

على انه لم يجعل الجميع اقساماً متقابلة سے دوسرا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ان تمام اقسام میں تباين و تغاير کرنا مقصود ہو تو پھر وہ تباين ذاتی نہیں ہو گا بلکہ اعتباری ہو گا پھر حیثیت کی قید لگانی پڑے گی مثلاً پہلی تقسیم لفظ عین ہے یہ عام ہے اس حیثیت سے کہ آنکھ کے تمام افراد کو شامل ہے اور مشترک ہے اس حیثیت سے کہ بصر اور

سورج سونا وغیرہ تمام معانی کو شامل ہے (واللہ اعلم بالصواب) بقولہ "وہذا ما قال" عبر فخر الاسلام عن التقسیم الاول بقولہ اس عبارت سے شارح تفتازانی کی غرض فخر الاسلام نے تقسیمات اربعہ کو جن الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے اس کی توضیح و تشریح کرنا ہے چنانچہ تقسیم اول کو فخر الاسلام نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے **التقسیم الاول فی وجہ النظم صیغۃ ولغۃ** یعنی تقسیم اول نظم کے اقسام کے بیان میں ہے صیغہ اور لغت کے اعتبار سے اب سوال یہ ہوا کہ صیغہ اور لغت سے کیا مراد ہے بعض حضرات کہتے ہیں کہ صیغہ اور لغت مترادف ہیں صیغہ سے لفظ کی شکل و صورت اور لغت سے اس کا مادہ مراد ہے اور انہی دو چیزوں کی وجہ سے لفظ دال علی المعنی ہوتا ہے تو مقصد یہ ہوگا کہ تقسیم اول نظم کے اقسام کے بیان میں ہے باعتبار نفس معنی کے نہ کہ باعتبار شکل یا سامع کے (۲) مصنف کا نظریہ یہ ہے کہ صیغہ و لغت سے وضع مراد ہے کیونکہ صیغہ کی تعریف ہے وہ شکل و صورت جو لفظ کو حرکات و سکنات کے اعتبار سے اور بعض حروف کو بعض پر مقدم کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اور لغت کا معنی ہے **ھی اللفظ الموضوع** یعنی وہ لفظ جو معنی کیلئے وضع کیا گیا معنی کیلئے دو چیزیں وضع کی جاتی ہیں ایک مادہ اور جو ہر حروف اور دوسری ہیئت و شکل لفظ مثلاً ضرب و وضع نے اس کے مادہ حروف کو مارنے والے معنی کیلئے وضع کیا ہے اور اس کی شکل و صورت کو زمانہ ماضی کیلئے وضع کیا ہے تو لفظ لغت مادہ اور ہیئت دونوں کا شامل ہے لیکن یہاں اس سے پہلے صیغہ کا لفظ موجود ہے شکل و صورت کو شامل ہے۔ اسی لیے لغت سے صرف مادہ مراد ہوگا تو اب عبارت اس طرح بن جائے گی **التقسیم الاول فی وجہ النظم هیئۃ ومادۃ** اور ہیئت و مادہ دونوں مل کر کنایہ ہیں وضعاً سے تو حاصل عبارت ہوگا **التقسیم الاول فی وجہ النظم وضعاً** تو پہلی تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے کہ لفظ اپنے معنی پر دلالت کرے گا مادہ اور ہیئت کے اعتبار سے یعنی وضع کے اعتبار سے۔ **وعبر عن تقسیم الثانی دوسری تقسیم کو ان الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا ہے فی وجہ استعمال ذالک النظم وجریانہ فی باب البیان** شارح تفتازانی اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وجہ بمعنی طرق ہے یعنی دوسری تقسیم نظم کی استعمال کے طرق میں ہے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں استعمال ہوگا تو حقیقت ہوگا غیر موضوع لہ میں استعمال ہوگا تو مجاز ہوگا یا نظم کے جاری ہونے کے طرق میں معنی کے بیان و اظہار میں کہ بطریق وضوح ہوگا تو صریح ہوگا یا بطریق الاستتار ہوگا تو کنایہ ہوگا۔ **وعن الثالث بقولہ الخ** تیسری تقسیم کو فخر الاسلام نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے فی وجہ البیان بذالک النظم ای فی طرق اظہار المعنی و مراتبہ یعنی تیسری تقسیم اظہار معنی اور اس کے مراتب کے طرق کے بیان میں ہے یعنی ظاہر نص وغیرہ **وعن الرابع** یعنی چوتھی تقسیم کو ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے **معرفة وجہ الوقوف علی المراد والمعانی ای معرفة الطرق** سے تفتازانی وضاحت کر رہے ہیں کہ چوتھی تقسیم سامع کی اطلاع کے طریقوں کی معرفت کے بارے میں

ہے متکلم کی مراد اور کلام کے معانی پر یعنی متکلم یا تو کلام کے معنی پر مطلع ہوگا بطریق العبارة، یا بطریق الاشارة، یا بطریق الدلالة یا بطریق الاقتضاء۔

﴿متن توضیح﴾

التقسیم الاول ای الذی باعتبار الوضع یہاں سے مصنف تقسیم اول کے اقسام اور ہر ایک کی تعریف کر رہے ہیں تو فرمایا کہ تقسیم اول جو باعتبار وضع لفظ للمعنی ہے اگر لفظ کی وضع کثیر کیلئے ہے اور وضع بھی متعدد ہے تو وہ مشترک ہے جیسے لفظ عین ہے وضع نے اس کو وضع کیا ہے آنکھ کیلئے سونے کے لئے عین المیزان کے لئے سورج کیلئے تو یہاں وضع کثیر و متعدد ہیں اور اگر وضع ایک ہے لیکن کثیر افراد کیلئے ہے اور وہ کثیر افراد غیر معین و غیر محصور ہیں تو وہ لفظ عام ہے بشرطیکہ جتنے افراد کیلئے صلاحیت رکھتا ہے ان سب کو مستغرق ہو اور اگر جمع افراد کو مستغرق نہیں ہے تو جمع منکر ہے پس عام کی تعریف اس طرح ہوگی **فالعام، لفظ وضع وضعا واحدا لکثیر غیر محصور مستغرق جمیع ما یصلح** لہ لفظ درجہ جنس ہے وضعا واحدا سے مشترک خارج ہو گیا لکثیر سے خاص زید، عمرو، بکر خارج ہو گئے غیر محصور سے اسماء عدد خارج ہو گئے جیسے ماء کا لفظ وضع واحد کے ساتھ کثیر کیلئے وضع کیا گیا ہے اور مستغرق جمیع ما یصلح لہ ہے لیکن کثیر محصور ہے اور مستغرق جمیع ما یصلح لہ سے جمع منکر خارج ہو جائے گی جیسے ریت رجال والا فجمع منکر کا یہی مطلب ہے کہ اگر وہ لفظ جمیع ما یصلح کو مستغرق نہ ہو تو وہ جمع منکر ہے اور مصنف نے جمع منکر کے بعد جو نحوہ کا اضافہ کیا ہے اس کی وضاحت کر رہے ہیں کہ اس سے مراد اسم جمع وغیرہ ہے جیسے ریت جماعۃ من الرجال۔ فعلی قول من لا یتقول بجموع المنکر مقصد یہ ہے کہ بعض حضرات استغراق کی شرط لگا کر اس کو عام میں داخل کرتے ہیں بعض اس کو عام میں داخل نہیں کرتے تو جو حضرات اس کو عام میں داخل نہیں کرتے تو اس صورت میں جمع منکر عام میں داخل نہیں ہوگی بلکہ عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگی جس طرح یہاں مصنف نے والا فجمع منکر کہا ہے اور اگر جمع منکر میں استغراق کی شرط لگا دی جائے جیسا کہ بعض حضرات نے لگائی ہے تو جمع منکر عام میں داخل ہو جائے گی عام کا مقابل تقسیم نہیں بنے گی پھر والا فجمع منکر کہنا درست نہ ہوگا مصنف وضاحت کر رہے ہیں کہ پھر والا فجمع منکر سے وہ جمع منکر مراد ہوگی کہ جہاں قرینہ سے معلوم ہو رہا ہو کہ یہاں جمع منکر عام نہیں ہے جیسے ایک آدمی کہے ریت الیوم رجالا تو الیوم سے معلوم ہو رہا ہے کہ رجال سے جمیع رجال مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ ایک دن میں تمام رجال کو دیکھنا محال ہے لہذا یہ جمع منکر نہ عام میں داخل ہے نہ خاص میں بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے۔ **وانکان ای الکثیر محصورا الخ**

یعنی اگر کثیر افراد محصور ہیں جیسے عدد اور تشبیہ یا لفظ ایک ہی فرد کیلئے وضع کیا گیا ہو تو اس کو خاص کہتے ہیں خواہ وہ واحد شخص ہو جسے خاص شخص اور فردی کہا جاتا ہے جیسے زید یا واحد نوعی ہو جیسے رجل فرس اس کو خاص نوعی کہا جاتا ہے یا واحد جنسی ہو اس کو خاص جنسی کہا جاتا ہے جیسے انسان۔ ثم المشترك اگر مشترک کے معانی میں سے کوئی معنی مجتہد کی رائی سے رائج ہو جائے تو اس کو ماول کہتے ہیں۔ واصحابنا قسموا مقصد یہ ہے کہ ہمارے دوسرے احباب نے باعتبار الصیغہ واللغة لفظ کی چار اقسام بیان کی ہیں خاص عام مشترک ماول لیکن میں نے ماول کو اس تقسیم میں داخل نہیں کیا کیونکہ ماول لفظ کی وضع کے اعتبار سے قسم نہیں ہے بلکہ ماول تو مجتہد کی رائے کے اعتبار سے قسم بنتا ہے کہ مجتہد مشترک کے معانی میں غور و فکر کرتا ہے اور اس کے کسی ایک معنی کو اپنی رائے سے رائج قرار دیتا ہے تو ماول کا تعلق مجتہد کی رائے کے ساتھ ہے نہ کہ لفظ کے ساتھ۔

شرح تلویح

قوله التقسيم الاول. اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه للكثير او لواحد الخ غرض شارح توضیح متن ہے تقسیم اول کی دلیل حصر بیان کر رہے ہیں کہ لفظ موضوع دو حال سے خالی نہیں یا اس کی وضع کثیر کیلئے ہوگی یا واحد کیلئے شق اول پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کی وضع کثیر کیلئے ہوگی اور خود وضع بھی کثیر و متعدد ہوگی یا نہ اگر وضع کثیر و متعدد ہے تو وہ مشترک ہے اور اگر وضع تو کثیر افراد کیلئے ہے لیکن خود وضع کثیر و متعدد نہیں ہے بلکہ وضع واحد ہے تو دو حال سے خالی نہیں وہ کثیر افراد عدد معین میں محصور ہوں گے باعتبار دلالة اللفظ یا نہ اگر محصور نہیں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو لفظ ان کثیر افراد کو جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے مستغرق ہوگا یا نہ اگر مستغرق ہے تو عام ہے اگر مستغرق نہیں ہے تو جمع منکر و نحوہ ہے۔ اور اگر کثیر افراد عدد معین میں محصور ہیں تو اس کو خاص کہتے ہیں اسی طرح اگر لفظ کثیر افراد کیلئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ فرد واحد کیلئے وضع کیا گیا ہے خواہ فرد واحد شخص یا نوعی ہو یا جنسی اس کو بھی خاص کہتے ہیں تو اس تقسیم کے اعتبار سے لفظ ان اقسام میں منحصر ہو گیا مشترک عام خاص اور واسطہ ینھما (یعنی جمع منکر)۔ فالمتشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير مشترك کی تعریف بیان کی مشترک وہ ہے جو کثیر معانی کیلئے وضع کیا گیا ہو وضع کثیر کے ساتھ۔ ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة شارح وضاحت کر رہے ہیں کہ مشترک کی تعریف میں کثرت مقابلہ میں وحدت کے ہے نہ کہ قلت کے تو مطلب یہ ہوگا کہ مشترک وہ ہے جو کثیر افراد کیلئے موضوع ہو یعنی ایک معنی کیلئے موضوع نہ ہو دو کیلئے ہو یا زیادہ کیلئے لہذا مشترک بین معنیں بھی تعریف میں داخل رہے گا۔ وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني

الجنسية ثم نقلت الى المعانى العلمية الخ غرض شارح جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہے کہ مشترک کی تعریف مانع نہیں ہے اسماء منقولہ اور ان اسماء پر صادق آرہی ہے جس کو اولاً معانی جنسیہ کیلئے وضع کیا گیا اور ثانیاً معانی علمیہ کیلئے نقل کیا گیا کسی مناسبت کی وجہ سے یا بغیر کسی مناسبت کے مثلاً زکوٰۃ کا معنی جنسی اور لغوی مطلق بڑھنا، یا پاک ہونا ہے پھر شریعت نے اس کو نقل کر دیا ہے ایک اور معنی کی طرف یعنی اپنے مال میں سے کچھ حصہ اللہ کے راستہ میں خرچ کرنا اسی طرح فعل کا لغوی معنی کام کرنا پھر نجات نے اس کو دوسرے معنی میں نقل کر دیا کلمۃ تدل علی معنی فی نفسہ مقترن باحد الازمۃ الثلاثہ اول معنی کو منقول عنہ ثانی کو منقول الیہ کہتے ہیں اسی طرح لفظ دوران کو وضع کیا گیا ہے معنی جنس کیلئے یعنی پھر تا پھر اس کو دوسرے معنی کی طرف نقل کیا گیا یعنی حکم کا اپنی علت کے ساتھ پھر تا تو ان تمام اسماء منقولہ میں وضع متعدد ہے اولاً ایک معنی کیلئے وضع کیے گئے ہیں ثانیاً دوسرے معنی کیلئے وضع کیے گئے ہیں لہذا مشترک کی تعریف ان پر بھی آرہی ہے حالانکہ ان کو مشترک نہیں کہا جاتا جیسا کہ بعض حضرات نے تصریح کی ہے کہ اسماء منقولات مشترک میں داخل نہیں۔ جوابات! اس اعتراض کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں (۱) ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اسماء منقولہ مشترک میں داخل نہیں بلکہ ہمارا دعویٰ ہے کہ یہ مشترک میں داخل ہیں لہذا تعریف ان پر صادق آتی چاہئے اور بعض حضرات کی تصریح ہمارے لیے حجت نہیں (۲) اگر اسماء منقولہ کو مشترک میں داخل نہ کیا جائے تو پھر ہم جواب دیتے ہیں کہ مشترک کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی کیونکہ مشترک کی تعریف میں ما وضع سے وضع لغوی مراد ہے اور اسماء منقولہ میں وضع لغوی متعدد نہیں ہوتی بلکہ ایک ہوتی ہے اور دوسری وضع یا شرعی ہوتی ہے عربی وغیرہ لہذا اسماء منقولہ مشترک کی تعریف سے خارج ہو گئے (۳) یا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وضع کثیر سے مراد یہ ہے کہ من واضع واحد ہو یعنی تمام کا واضع ایک ہو یعنی واضع لغوی لہذا اسماء منقولہ خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان میں واضع متعدد ہوتے ہیں یعنی ناقل شرعی یا عربی یا نحوی وغیرہ (۴) یہ جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ مشترک کی تعریف میں وضع سے مراد وضع اولیٰ اور ابتدائی ہے یعنی اس کی ابتدائی اور اولیٰ وضع کثیر اور متعدد کیلئے ہوتی ہے بخلاف اسماء منقولہ کے کہ ان کی ابتدائی وضع کثیر کیلئے نہیں ہوتی بلکہ وضع ثانی ہوتی ہے لہذا یہ مشترک کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے (۵) یہ جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ مشترک کی تعریف میں وضع کثیر سے مراد یہ ہے کہ وہ وضع بلا تحلل نقل ہو یعنی درمیان میں نقل کا واسطہ نہ ہو جبکہ اسماء منقولہ میں نقل کا واسطہ ہوتا ہے (۶) یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ اگر مشترک کی تعریف اسماء منقولہ پر صادق آرہی ہے تو کوئی گناہ نہیں کیونکہ یہاں مشترک کو جمع ماعداء سے جدا کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ تعریف سے مقصود باقی اقسام سے ممتاز کرنا ہے تو یہ تعریف ناقص ہے لہذا اس کا جامع مانع ہونا شرط نہیں ہے (حاشیہ ۱۰ صفحہ ۸۳ ملاحظہ کریں) قولہ فالعام لفظ وضع وضعا واحداً لکثیر غیر محصور مستغرق جمیع ما یصلح له فقوله وضعا واحداً شارح عام کی تعریف کے فوائد قیود بیان

کر رہے ہیں وضعا واحد فصل اول ہے اس سے مشترک خارج ہو جائے گا جبکہ اس کی نسبت معانی متعددہ کی طرف ہوا اگر ایک ہی معنی کے افراد کی طرف نسبت ہو تو وہ عام کی تعریف میں داخل رہے گا جیسے لفظ عین جاریہ کے افراد کیلئے۔ والاقرب ان یقال۔ سے شارح یہ بیان کر رہے ہیں کہ اقرب الی الحق یہ بات ہے کہ وضعا واحد کی قید مخرج نہیں ہے بلکہ صرف تحقیق و وضاحت کیلئے ہے اس لیے کہ مشترک آگے مستغرق کی قید سے خارج ہو رہا ہے کیونکہ مشترک اپنے تمام معانی کو مستغرق نہیں ہوتا بلکہ اس سے ایک معنی مراد ہوتا۔ فان قيل المراد بالاستغراق اعتراض یہ ہے کہ مشترک استغراق کی قید سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ استغراق میں تعمیم ہے استغراق علی سبیل الشمول ہو جیسے جمع اور اسم جمع کے صیغوں میں ہوتا ہے مثلاً الرجال یا القوم یا استغراق علی سبیل البدل جیسے من دخل داری اولاً فله كذا، اور مشترک میں بھی استغراق علی سبیل البدل ہوتا ہے لہذا مستغرق سے مشترک خارج نہ ہوگا۔ قلنا سے جواب دے رہے ہیں کہ استغراق میں تعمیم درست نہیں ہے ورنہ نکرہ مثبتہ بھی عام کی تعریف میں داخل ہو جائے گا کیونکہ وہ بھی ہر فرد کو مستغرق ہوتا ہے علی سبیل البدل۔ فان قيل هی لیست بموضوعة للكثیر شارح کے جواب پر اعتراض ہے کہ نکرہ مثبتہ اگرچہ علی سبیل البدل مستغرق ہے لیکن اس کی تو وضع کثیر کیلئے ہے ہی نہیں تو یہ کثیر کی قید سے عام سے خارج ہو جائے گا۔ قلنا سے جواب دے رہے ہیں کہ اولاً تو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ نکرہ مثبتہ کی وضع کثیر کیلئے نہیں ہوتی اگر تسلیم کر لیں تو آپ کا یہ جواب صرف نکرہ مفردہ کے متعلق ہو سکتا ہے جمع منکر کے بارے میں صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی وضع کثیر کیلئے ہے اور یہ تمام افراد کو مستغرق علی سبیل البدل ہے ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے عموم کے قائل نہیں تو یہ جمع منکر عام کی تعریف میں داخل ہو جائے گی حالانکہ منکرین عموم کے نزدیک یہ عام نہیں ہے۔ والیراد بالوضع للكثیر الوضع لكل واحد من وحدان الکثیر الخ غرض جواب سوال مقدر۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ مشترک عام اور اسماء عدد ہر ایک کی تعریف میں وضع للكثیر کا ذکر ہے مشترک میں بھی وضع للكثیر ہے عام کی تعریف میں بھی ما وضع وضعا واحد الکثیر ہے اسی طرح اسماء عدد کی وضع بھی کثیر محصور کیلئے ہے تو جب ان تمام تعریفات میں وضع للكثیر کا ذکر ہے تو ان تینوں میں فرق کیسے ہوگا۔ والیراد سے شارح اس کی توجیہ و جواب پیش کر رہے ہیں کہ اگرچہ ان تمام میں وضع لكثیر کا ذکر ہے لیکن تینوں میں فرق ہے مشترک میں وضع لكثیر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مشترک کے افراد میں سے ہر ہر فرد کیلئے لفظ کی وضع ہوتی ہے لہذا اس میں مشترک کا ہر ہر فرد عین معنی موضوع لے ہوگا جیسے لفظ عین اپنے معانی متعددہ و افراد متعددہ میں سے ہر ایک کیلئے وضع کیا گیا ہے لہذا عین کا ہر معنی لفظ عین کیلئے موضوع لے ہوگا اور عام کی وضع لكثیر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عام کی وضع ایک معنی کلی و مفہوم کلی کیلئے ہوتی ہے جس میں اس کے تمام افراد شریک ہوتے ہیں لہذا عام کا ہر ہر فرد عین موضوع لے تو نہیں بنے گا البتہ موضوع لے کے جزئیات میں سے ایک جزئی بنے گا جیسے رجل کی وضع مفہوم کلی (حد صغر سے

نکل کر حد کبر میں آ جانا) کیلئے ہے اور زید عمر و بکر اس کے جزئیات ہیں اور اسماء عدد کی وضع لکثیر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی وضع کثیر افراد کیلئے ہوتی ہے مجموعہ من حیث المجموع کے اعتبار سے لہذا اسماء عدد کا ہر فرد موضوع لہ کا نہ عین ہوگا نہ جزء ہوگا بلکہ ہر فرد موضوع لہ کا جزء ہوگا جیسے لفظ ماء سو افراد کیلئے مجموعہ من حیث المجموع کے اعتبار سے وضع کیا گیا ہے اور ہر ہر اکائی اس کے اجزاء میں سے ایک جزء ہے تو اس اعتبار سے تینوں مشترک عام اسماء عدد وضع لکثیر میں داخل ہیں اور تینوں میں فرق بھی ہے فاعذ عن الاشكال۔ فان قيل فيندرج فيه مثل زید وعمر و رجل فرس غرض سوال وجواب۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ جب آپ نے وضع لکثیر میں تعیم کر دی ہے کہ جزئیات کے اعتبار سے کثرت عموم ہو یا اجزاء کے اعتبار سے تو پھر زید عمر و رجل فرس وغیرہ بھی وضع لکثیر میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ ان میں اجزاء و اعضاء کے اعتبار سے کثرة موجود ہے لہذا یہ شق ثالث میں داخل ہو جائیں گے۔ قلنا المعتبر سے جواب دے رہے ہیں کہ کثیر بحسب الاجزاء سے وہ اجزاء مراد ہیں جو متفق فی الاسم ہوں سب پر ایک ہی اسم صادق آئے گا خاد الماء جیسا کہ مساندة کے آحاد ہیں یعنی اکائیاں ہر ایک کا نام اکائی ہے ہر ایک پر صادق آتا ہے کہ انه واحد من المائة فانها تناسب جزئیات یعنی اس وقت یہ اجزاء جزئیات کے مناسب ہو جائیں گے جس طرح انسان کے ہر فرد پر صادق آتا ہے کہ انه واحد من الانسان اسی طرح ہر ایک اکائی پر صادق آتا ہے انه واحد من الماء تو اس اعتبار سے معنی واحد جو کہ متحد بحسب المفہوم ہے اس کے جزئیات کے ساتھ ان اجزاء کو مناسبت حاصل ہو جائے گی بخلاف زید عمر وغیرہ کے، ان کے اندر اس قسم کی کثرت اجزاء نہیں ہے جو کہ متحد فی الاسم ہوں لہذا وہ کثیر المعنی سے خارج ہو جائیں گے۔ فان قيل النكرة المتفية عام ولم توضع للكثير الخ غرض جواب سوال۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ علام کی تعریف جامع نہیں ہے مگرہ منفیہ پر صادق نہیں آتی کیونکہ مگرہ منفیہ کثیر افراد کیلئے وضع نہیں کیا گیا اس لئے کہ مگرہ منفیہ میں نفی تمام افراد سے نہیں ہوتی بلکہ ایک فرد مبہم سے ہوتی ہے لہذا اس میں وضع لکثیر غیر محصور نہیں ہے تو عام کی تعریف اس پر سچی نہیں آرہی حالانکہ اصولی حضرات بالاتفاق اس کو عام میں شامل کرتے ہیں۔ قلنا الوضع اعم من الشخصی والنوعی الخ یہاں سے جواب دیا جا رہا ہے کہ مگرہ منفیہ عام ہے اور عام کی تعریف بھی اس پر سچی آرہی ہے کیونکہ وضع کی دو قسمیں ہیں (۱) وضع شخصی (۲) وضع نوعی، وضع شخصی یہ ہے کہ ایک لفظ مخصوص کی وضع ایک معنی مخصوص کیلئے ہو جیسے زید کی وضع خاص ذات زید کیلئے اور ضرب کی وضع خاص زدن (مارنے) کیلئے۔ (۲) وضع نوعی، یہ ہوتی ہے کہ قاعدہ کلیہ کی صورت میں ایک چیز کو ایک معنی کیلئے وضع کیا جاتا ہے وہاں کوئی خاص لفظ نہیں ہوتا مثلاً کہا جاتا ہے ہر وہ لفظ جو کہ فاعل کے وزن پر ہو وہ اس ذات کیلئے ہوگا جس کے ساتھ معنی فعل قائم ہو تو عام کی تعریف میں وضع سے وضع عام مراد ہے خواہ شخصی ہو خواہ نوعی اور مگرہ منفیہ میں وضع نوعی ہے۔ وقد ثبت من استعمالهم سے مگرہ

منفیہ میں وضع نوعی کو بیان کر رہے ہیں کہ علماء اصولیین نکرہ منفیہ کو جہاں بھی استعمال کرتے ہیں وہاں حکم کی نفی ہوتی ہے کثیر غیر محصور افراد سے اور نکرہ منفیہ والا لفظ نفی والے حکم میں ہر فرد کو مستغرق ہوتا ہے یعنی اس میں عموم نفی ہوتا ہے (یعنی نفی عام ہوتی ہے) اگر نکرہ منفیہ مفرد ہو تو نفی تمام افراد سے ہوتی ہے اگر نکرہ منفیہ جمع ہو تو نفی مجموع سے ہوتی ہے لانی العموم یعنی نکرہ منفیہ عموم نفی کیلئے آتا ہے نفی عموم کیلئے نہیں آتا یعنی اس سے یہ مراد نہیں ہوتا کہ حکم تمام افراد کو شامل نہیں ہے بعض کو شامل ہے بعض کو نہیں جسے سلب شمول کہا جاتا ہے نکرہ منفیہ کا یہ مفہوم نہیں ہوتا تو حضرات اصولیین کی استعمال سے یہ قاعدہ کلیہ مستنبط ہوا کہ ہر نکرہ منفیہ عموم نفی کا قاعدہ دیتا ہے تو گویا نکرہ منفیہ کو عموم نفی کیلئے وضع کیا گیا ہے اسی کو وضع نوعی کہا جاتا ہے تو نکرہ منفیہ کی وضع نوعی لکثیر غیر محصور پائی گئی ہے لہذا عام کی تعریف اس پر صادق آ رہی ہے۔ **و کون عمومها عقليا ضروريا الخ** غرض جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ آپ نے نکرہ منفیہ کے اندر عموم وضعی نوعی ثابت کیا ہے حالانکہ اس میں عموم وضعی نہیں ہے بلکہ عقلی ضروری (بدیہی) ہے کیونکہ نکرہ کی وضع فرد مبہم کیلئے ہوتی ہے اور نکرہ منفیہ میں نفی فرد مبہم کی ہوتی ہے اور فرد مبہم کی نفی اس وقت تک عقلا محال ہے جب تک ہر فرد کی نفی نہ ہو تو ثابت ہوا کہ نکرہ منفیہ میں جو عموم نفی ہوتا ہے وہ عقل سے براہتہ ثابت ہوتا ہے وضع سے ثابت نہیں ہے لہذا یہ عموم وضعی نوعی نہیں ہے بلکہ عقلی ہے شارح جو لب دس رہے ہیں کہ وضع نوعی اور عقلی میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ وضع نوعی جس قاعدہ کلیہ کے تحت ثابت ہو رہی ہے وہ قاعدہ عقل سے ہی مستنبط ہو تا ہے لہذا فلا منافاة ولا تعارض بیٹھا۔ **لا يقال الخكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي** غرض جواب سوال۔ سوال! یہ ہے کہ نکرہ منفیہ میں جو عموم آتا ہے وہ مجازی ہے کیونکہ حقیقت میں نکرہ منفیہ موضوع ہے فرد مبہم کی نفی کیلئے عموم تو بعد میں مجاز آتا ہے اور یہاں تعریف عام حقیقی کی کی جا رہی ہے لہذا یہ عام کی تعریف میں داخل نہ ہوگا؟ **لا نسا** نقول۔ سے جواب دس رہے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ نکرہ منفیہ میں عموم مجازی ہے بلکہ عموم وضعی حقیقی ہے بلکہ نکرہ منفیہ میں تو وضع شخصی بھی ہے وضع نوعی بھی کیونکہ واضح نے اس کو وضع کیا ہے فرد مبہم کیلئے تو فرد مبہم اس کا معنی موضوع لہ بالوضع شخصی ہوگا درحقیقت نکرہ منفیہ اپنے اسی معنی موضوع لہ فرد مبہم میں استعمال ہوتا ہے البتہ نکرہ تحت اللفی ہونے کی وجہ سے پھر اس میں عموم نفی پیدا ہو جاتا ہے کہ ہر فرد سے نفی ہو جاتی ہے تو یہ وضع نوعی ہو گئی گویا واضح نے یوں کہہ دیا کہ ہر نکرہ جو تحت اللفی واقع ہو تو نفی میں عام ہوگا اسی کی تائید کیلئے فرمایا کہ اصول ابن الحاجب کے شرح نے بھی تصریح کی ہے کہ نکرہ منفیہ میں عموم حقیقی ہوتا ہے نہ کہ مجاز۔ **ومعنى كون الكثير غير محصور الخ** غرض شارح جواب سوال مقدر۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ عام میں کہا گیا ہے وہ کثیر افراد کیلئے وضع کی گئی ہے اور کثیر افراد غیر محصور ہوتے ہیں اور غیر محصور بمعنی غیر متناہی ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ عام اتنے کثیر افراد کیلئے وضع کی گئی ہے جن کی کوئی حد اور انتہاء ہی نہیں حالانکہ یہ تو باطل ہے کیونکہ کائنات میں جتنے بھی

اشیاء کثیرہ موجود ہیں سب محصور و متناہی ہیں تو وہی کون اکثر محصور سے شارح اسی سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ کثیر افراد کے غیر محصور ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ کثیر افراد غیر متناہی ہوں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس لفظ میں کوئی ایسا قرینہ نہ ہو جو عدد معین پر دلالت کر رہا ہو تو اس کو غیر محصور کہیں گے ورنہ تو کثیر موجود و متحقق افراد یقیناً محصور و متناہی ہوتے ہیں۔ لا

یقال المراد بغیر المحصور بعض حضرات نے غیر محصور کا ایک اور معنی کیا تھا تفتازانی ان کی رد کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ غیر محصور وہ اشیاء ہیں جو کسی ضبط اور شمار کے تحت داخل نہ ہوں تو تفتازانی کہتے ہیں یہ معنی غلط ہے ورنہ تو السموات جمع معرف باللام محصور ہو جائے گی کیونکہ یہ تحت الضبط والعدد داخل ہے سموات سات ہیں لہذا یہ عام سے خارج ہو جائے گی حالانکہ السموات بالاتفاق عام ہے دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ لفظ الف کثیر غیر محصور کیلئے ہے کیونکہ اس کا معنی ہے کئی ہزار تو یہ عدد تحت الضبط والشماء نہیں آ سکتا تو یہ غیر محصور ہو کر عام میں داخل ہو جائیگا حالانکہ بالاتفاق یہ عام نہیں ہے لہذا غیر محصور کا یہ معنی کرنا درست نہیں ہے۔ **لا یقال هذا القید مستدرک** غرض جواب سوال۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ عام کی تعریف میں غیر محصور کی قید لگانے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس سے اسماء عدد خارج کرنا مقصود ہے اور اسماء عدد تو مستغرق للجمع ما یصلح له سے خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ لفظ مانہ وغیرہ من اسماء العدد یہ مانہ کی جزئیات پر یعنی سینکڑے سینکڑے پر تو صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن ماہ کے اجزاء و آحاد یعنی اکائیوں پر صادق آنے کی صلاحیت نہیں رکھتا جو مانہ کے ضمن میں پائی جاتی ہیں کیونکہ ہر اکائی کو مانہ نہیں کہا جاتا جبکہ عام تو اپنے جزئیات و آحاد میں سے ہر ہر جزئی پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے رجال رجل کے ہر فرد پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا اسماء عدد مستغرق کی قید سے خارج ہو جاتے ہیں تو غیر محصور کی قید مستدرک ہے۔ **لانا نقول** سے جواب دے رہے ہیں کہ اسماء عدد مستغرق للجمع ما یصلح له سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ جمع ما یصلح له میں جس صلاحیت کا ذکر ہے اس میں تعین ہے خواہ کلی کی صلاحیت ہو اپنے جزئیات پر صادق آنے کی یا کل کی صلاحیت ہو اپنے اجزاء پر صادق آنے کی کلی اپنے جزئیات میں سے ہر جزئی پر صادق آتی ہے دلالت مطابقی کیساتھ اور کل اپنے اجزاء میں سے ہر ہر جزء پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے دلالت تضمنی کے ساتھ لہذا دونوں میں **جميع ما یصلح له** پر صادق آنے کی صلاحیت موجود ہے خواہ دلالت مطابقی کے ساتھ ہو خواہ دلالت تضمنی کے ساتھ لہذا اسماء عدد مستغرق للجمع ما یصلح له سے خارج نہیں ہوں گے اور جمع اسم جمع رجال مسلمون رھط قوم سب عام میں داخل ہو جائیں گے اس لیے غیر محصور کی قید لگانے کی ضرورت تھی تاکہ اس سے اسماء عدد خارج ہو جائیں۔ **وقوله مستغرق مرفوع** غرض مستغرق کا اعراب ضبط کر رہے ہیں کہ یہ مرفوع ہے اور لفظ کی صفت ہے اور استغراق لما یصلح له کا مطلب یہ ہے کہ لفظ ان تمام افراد پر دلالت کرے جن کی صلاحیت رکھتا ہے خواہ

دلالت مطاقی ہو خواہ دلالت تقسیمی۔ **قوله والا فجمع منکر** غرض شارح متن کی وضاحت کرنا المستمر فی العام عند فخر الاسلام یہاں سے تفتازانی عام میں اختلاف بیان کر رہے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور بعض مشائخ کے نزدیک عام میں استغراق شرط نہیں ہے بلکہ عام وہ ہے جو مسمیات کی ایک جماعت کو شامل ہو خواہ اس میں استغراق ہو یا نہ ہو لہذا جمع منکر ان کے قول کے مطابق عام میں داخل ہو جائے گی خواہ اس میں استغراق ہو یا نہ ہو۔ لیکن مصنف اور محققین کا قول یہ ہے کہ عام میں استغراق شرط ہے پھر جمع منکر کے بارے میں دو قولی ہیں ایک قول یہ ہے کہ جمع منکر میں عدم استغراق شرط ہے اس قول کے مطابق جمع منکر عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہو گا جیسا کہ مصنف نے بیان کیا دوسرا قول یہ ہے کہ جمع منکر میں بھی استغراق شرط ہے اس قول کے مطابق جمع منکر عام کا مرادف بن جائے گی اور اس میں داخل ہو جائے گی لہذا اس قولی کے مطابق جمع منکر کو واسطہ بنانا اور دلائل جمع منکر کہنا درست نہیں ہو گا تو مصنف نے متن میں اس کی یہ توجیہ بیان کی ہے واللہ جمع منکر سے وہ جمع منکر مراد ہوگی جس پر قرینہ موجود ہو کہ یہ مستغرق کجمع الافراد نہیں ہے جیسے ریت الیوم رجالا اور فی الدار رجال ایک دن میں تمام افراد کی رویت ممکن نہیں ہے اسی طرح دار میں تمام رجال کا سامنا بھی ممکن نہیں ہے تو معلوم ہوا یہاں استغراق نہیں ہے تو یہی جمع منکر عام میں داخل نہ ہوگی نہ ہی خاص میں۔ **الا ان هذا غیر مختص بالجمع المنکر** سے تفتازانی اعتراض کر رہے ہیں کہ قرینہ کی وجہ سے جمع منکر کا غیر مستغرق ہو کر واسطہ بین العام والخاص بننا یہ جمع منکر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر وہ عام جس سے بعض افراد خاص کر لیے گئے ہوں دلیل عقلی وغیرہ کے ساتھ وہ بھی واسطہ ہوگی بین العام والخاص جیسا کہ مصنف کی عبارتہ جمعا منکر او نحوہ بھی اسی مقتضی ہے وفسادہ بین تفتازانی کہتے ہیں اس کا فساد واضح ہے کیونکہ یہ عام میں داخل ہے واسطہ بین العام والخاص نہیں ہے۔ **قوله او باعتبار النوع کرجل و فرس** **الغاشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا الخ** خاص کی تین قسمیں ہیں خاص جنسی، خاص نوعی، خاص فردی، مصنف نے خاص نوعی کی دو مثالیں بیان کی فرس رجال شارح اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ دو مثالیں اس لیے بیان کیں اشارہ کنایا کہ ایک نوع شرعی ہوتا ہے اور ایک نوع منطقی نوع شرعی، کی تعریف یہ ہے کلی مقول علی کثیر متحققین بالاعراض اور نوع منطقی، یہ ہے کلی مقول علی کثیرین متحققین بالحقائق فی جواب ماحو تو مصنف نے اشارہ کیا کہ کبھی نوع شرعی اور نوع منطقی متحد ہو جاتے ہیں جیسے فرس نوع منطقی بھی ہے کیونکہ حقیقت واحد ہے نوع شرعی بھی ہے کیونکہ اغراض بھی متفق ہیں فرس مذکر ہو یا بیہوش غرض رکوب و حمل ہے اور رجل نوع شرعی ہے نوع منطقی نہیں ہے کیونکہ شریعت مرد و عورت کو دو نوعین مختلفین قرار دیتی ہے کیونکہ مرد کی اغراض اور ہیں مثلاً نبوت، امامت، جد و دو قصاص میں شہادت، عورت کی اغراض مختلف ہیں مثلاً فراش بننا، اولاد پیدا کرنا وغیرہ۔ **قوله ثم المشترك ذکر فخر الاسلام**

وغیرہ غرض توضیح متن اعلامہ فخر الاسلام نے نظم صیغہ ولغۃ کی چار قسمیں بیان کی ہیں خاص عام، مشترک، ماول، اور ماول کی یہ تعریف کی ہے ماترغ من المشترك بعض وجوہ بغالب الرا۱ یعنی ماول وہ ہے کہ مشترک کے معانی میں غور فکر کر کے کسی ایک معنی کو دوسرے معانی پر ترجیح دی جائے۔ اور دعلی ان المائل۔ سے شارح ماول کی تعریف پر دو اعتراض کر رہے ہیں (۱) پہلا اشکال یہ ہے کہ ماول کی تعریف میں مشترک کی قید لگانا غلط ہے کیونکہ اس سے شبہ ہوتا ہے کہ ماول صرف مشترک کے ساتھ خاص ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے بلکہ ماول، خفی، مشکل، مجمل، میں بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ میزبان میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر خفی، مشکل، مجمل، مشترک، کا خفاء اور ابہام دلیل قطعی کے ساتھ زائل ہو تو اس کو غصہ کہتے ہیں اگر ان کا خفاء دلیل ظنی کے ساتھ جس میں شبہ ہوتا ہے زائل ہو تو اس کو ماول کہتے ہیں جیسے خبر واحد اور قیاس یہ دلیل ظنی ہیں لہذا ماول کی تعریف میں من المشترك کی قید لگانا درست نہیں ہے شارح نے اس کا جواب واجیب عن الاول سے یہ دیا ہے کہ یہاں مطلق ماول کی تعریف نہیں کی جارہی بلکہ اس ماول کی تعریف کی جارہی ہے جو مشترک کے ساتھ تعلق رکھتا ہے کیونکہ یہی ماول نظم کے اقسام میں سے ہے لغۃ وصیغہ: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ماول کی تعریف میں بغالب الرا۱ کی قید لگانا درست نہیں ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماول میں کسی ایک معنی کی ترجیح ہمیشہ رائے اور اجتہاد کے ساتھ ہوتی ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ کبھی ترجیح قیاس کے ساتھ ہوتی ہے کبھی خبر واحد کے ساتھ کبھی نفس صیغہ میں تامل کرنے کے ساتھ۔ وعن الثانی سے شارح دوسرے اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ یہاں رائے بمعنی الظن ہے نہ کہ بمعنی تامل واجتہاد تو غالب الرا۱ کا مطلب ہو گا ظن غالب خواہ وہ ظن غالب خبر واحد سے حاصل ہو یا قیاس سے یا نفس صیغہ میں تامل سے جیسے ثلاثہ قراء۔ ومعنی کونہ من الاقسام النظم غرض جواب سوال مقدر سوال ہوتا ہے! ماول نظم کے اقسام میں سے تو نہیں بلکہ یہ تو مجتہد کے اجتہاد تامل سے حاصل ہوتا ہے تو اس کو نظم کے اقسام صیغہ ولغۃ سے کیسے شمار کیا گیا تو شارح جواب دے رہے ہیں کہ تاویل کے بعد بھی چونکہ حکم مضاف ومنسوب ہوتا ہے نظم کی طرف اس لیے اس کو اقسام نظم سے شمار کیا گیا ہے۔ وقیل المراد بغالب الرا۱ التامل والاجتہاد فی نفس الصیغہ یہاں سے تفتازانی دونوں اشکالوں کا مشترک جواب دے رہے ہیں کہ یہاں ماول کی تعریف میں من المشترك اور بغالب الرا۱ کی دو قیدیں اس لیے لگائی گئی ہیں کہ یہاں اس ماول کی تعریف کی جارہی ہے جو نظم کے اقسام میں سے ہے صیغہ ولغۃ اور اس کی تعریف میں یہ قیدیں لگانا از حد ضروری ہے۔ فان المشترك موضوع سے قید اشتراک کے ضروری ہونے کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ مشترک متعدد معانی کیلئے وضع کیا جاتا ہے اور اس میں ہر معنی کا احتمال ہوتا ہے علی سبیل البدل تو جب صیغہ میں غور فکر کر کے اس کو کسی ایک معنی پر محمول کر لیا جائے گا تو تب بھی وہ نظم کے اقسام میں سے ہی شمار ہوگا بخلاف اس صورت کے اگر اس کے معانی میں

سے کسی ایک کوئٹس میں غور و فکر کر کے ترجیح نہ دی جائے بلکہ کسی دلیل قطعی کے ساتھ ترجیح دی جائے تو اس کو تاویل نہیں کہا جائے گا بلکہ تفسیر کہا جائے گا اسی طرح اگر قیاس یا خبر واحد کے ساتھ ترجیح دی جائے اس کو بھی ماؤل نہ کہا جائے گا اسی طرح اگر مشترک نہ ہو بلکہ نجفی مشکل مجمل ہو اور ان کا خفاء دلیل قطعی یا ظنی کے ساتھ زائل کیا جائے اس کو بھی ماؤل نہیں کہا جاتا اور نہ ہی یہ اقسام نظم میں سے ہوگا کیونکہ اس میں وضع کا کوئی دخل نہیں ہے تو ماؤل کو اقسام العظم صیغہ دلغہ میں شامل کرنے کیلئے من المشعرک اور بغالب الرأی دونوں قیدوں کا ہونا ضروری ہے۔

متن توضیح

ثم ههنا تقسيم آخر یہاں سے مصنف لفظ کی باعتبار وضع کے ایک دوسری تقسیم بیان فرما رہے ہیں جس کا پہچانا اور اس سے حاصل ہونے والی اقسام کی معرفت ضروری ہے تو فرمایا کہ اگر اسم ظاہر کا معنی و مفہوم بعینہ وہی ہے جو مشتق منہ (یعنی مصدر) کا ہے لیکن وزن مشتق والا ہے تو اس کو صفت کہتے ہیں اور اگر اس کا معنی بعینہ مشتق منہ والا نہیں ہے یا تو سرے سے مشتق منہ نہیں ہے جیسے جامد یا مشتق منہ تو ہے لیکن معنی بعینہ وہی نہیں ہے بلکہ فرق ہے پھر دو صورتیں ہیں یا تو اس کا معنی متعین و متشخص ہوگا یا نہ اگر معنی متعین و متشخص ہو تو اس کو علم کہتے ہیں مگر نہیں ہے تو اس کو اسم جنس کہتے ہیں پھر علم اور جنس کبھی مشتق ہوتے

ہیں اور کبھی غیر مشتق۔ ثم کل من الصفة والجنس مقصد یہ ہے کہ صفت اور اسم جنس کا معنی اور معنی اگر بلا قید مراد ہے تو اس کو مطلق کہتے ہیں اگر کسی قید کے ساتھ مراد ہے تو اسے مقید کہتے ہیں اور اگر صفت و اسم جنس کا معنی و معنی مراد نہ ہو بلکہ اشخاص و افراد مراد ہوں تو کئی صورتیں ہیں اگر کل افراد مراد ہوں تو عام ہے اگر بعض مراد ہوں تو معین ہونگے یا غیر معین معین ہوں تو اس کو معبود کہتے ہیں اگر غیر معین و مکر مراد ہوں تو اس کو کمرہ کہتے ہیں فہی ماضع سے کمرہ کی تعریف کر دی کہ کمرہ وہ ہے جس کی وضع شئی غیر معین کیلئے ہوتی ہے عند الاطلاق للسامع یعنی یہ عدم تعین وضع کے وقت نہیں ہوتی بلکہ عند الاطلاق (بولنے کے وقت ہوتی ہے اور یہ عدم تعین سامع کیلئے ہوتی ہے نہ کہ متکلم کیلئے والمعرفہ سے معرفت کی تعریف کی تعریف کر دی کہ معرفت وہ ہے جس کی وضع شئی معین کیلئے ہو عند الاطلاق للسامع وانما قلت عند الاطلاق للسامع مصنف کمرہ اور معرفت کی تعریف میں عند الاطلاق اور للسامع کی قید لگانے کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ عند الاطلاق کی قید اس لیے لگائی کیونکہ وضع کے وقت معرفت اور کمرہ میں تعین اور عدم تعین کا کوئی فرق نہیں ہوتا بلکہ یہ عند الاطلاق ہوتا ہے اور پھر یہ فرق متکلم کے اعتبار سے نہیں بلکہ سامع کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسے ایک آدمی بولتا ہے جانتی رجل تو ہو سکتا ہے متکلم کے ہاں یہ رجل متعین ہو

لیکن سامع کے نزدیک غیر متعین ہے اس لیے اس کو کمرہ کہیں گے۔ فعلم من هذا التقسیم یعنی اس تقسیم سے تمام اقسام صفت اسم جنس علم مطلق مقید عام معبود کمرہ معرفہ کی تعریفات بھی معلوم ہو گئیں۔ واعلم ان المطلق اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مطلق خاص کے اقسام میں سے ہے کیونکہ اس کی وضع واحد نوعی کیلئے ہوتی ہے اس لیے خاص نوعی میں داخل ہوگا۔ واعلم انه يجب فی کل قسم من هذه الاقسام اس عبارت میں مصنف یہ بیان فرما رہے ہیں کہ جو اقسام گذر چکی ہیں ان میں بعض اقسام میں آپس میں بتائیں و منافات ذاتی ہے اور بعض بتائیں و تغایر ذاتی نہیں ہے لہذا جن اقسام میں بتائیں ذاتی ہے وہ ایک کلمہ میں جمع نہیں ہو سکتے جیسے خاص عام اور جن اقسام میں تغایر و بتائیں ذاتی نہیں ہے وہ جمع ہو سکتی ہیں جیسے مشترک اور عام مثلاً لفظ عین مشترک بھی ہے اور عام بھی اگر لفظ عین اس حیثیت سے لیا جائے کہ اس کی ایک مرتبہ وضع ہے باصرہ کیلئے اور دوسری مرتبہ چشمہ کیلئے تو یہ مشترک ہے اور اگر بایں حیثیت مراد لیا جائے کہ عین الماء کے تمام افراد کو شامل ہے تو اس کو عام کہیں گے۔ لکن بین العام والخاص تناف یعنی عام اور خاص کے درمیان منافات ذاتی ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی لفظ ایک حیثیت سے خاص ہو ایک حیثیت سے عام ہو اسی لیے مصنف نے فرمایا ان تمام اقسام میں ہر قسم کے ساتھ حیثیت کا اعتبار کیا جائے گا تاکہ ان کے درمیان تمایز باقی رہے معلوم ہوا کہ ان اقسام میں منافات بالذات نہیں ہے بلکہ بالحوثیات ہے پھر بعض حیثیات آپس میں منافی ہیں بعض منافی نہیں۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله وايضا الاسم الظاهر غرض شارح الظاہر کی قید کی وجہ بیان کرنا کہ اس سے اسم ضمیر اور اسم اشارہ کو خارج کرنا مقصود ہے گویا الظاہر سے مراد یہ ہے مالم یس بمضمرة ولا اسم اشارۃ۔ والصفة بمقتضى هذا التقسیم اسم مشتق غرض صفت کی تعریف کی وضاحت کہ صفت وہ اسم مشتق ہے کہ اس کا معنی بعینہ مشتق منہ والا ہو لیکن وزن مشتق والا جیسے الضارب ایسا لفظ ہے جو ضرب سے مشتق ہے اس کا معنی وہی ضرب والا ہے لیکن وزن مشتق فاعل والا ملحوظ ہے اسی طرح معروب معناه الضرب مع وزن المفعول۔ و هذا معنی قولہم یعنی بعض حضرات نے صفت کی یہ تعریف کی ہے کہ جو ذات مبہم اور معنی معین پر دلالت کرے جو اس ذات مبہم کے ساتھ قائم ہو شارح کہتے ہیں کہ اس کا اور گذشتہ تعریف کا ایک ہی مطلب ہے۔ و اجتز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان عنی مع وزن المشتق کی قید لگا کر مصنف نے اسم زمان و اسم آلہ سے اجتر کیا کیونکہ قتل کا معنی قتل مع المفعول نہیں اور مقاح کا معنی فتح مع المفعول نہیں کیا جاتا کیونکہ جس سے فعل صادر ہو اس کو فاعل سے تعبیر کرنا اور جس پر فعل واقع ہو اس کو مفعول سے تعبیر کرنا تو شائع ذائع ہے بخلاف اسم ظرف اور آلہ کے ان کو مفعول اور مفعول سے تعبیر کرنا مشہور

معروف نہیں ہے۔ ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صنفه یہاں سے صفت کی تعریف پر اعتراض کیا جا رہا ہے کہ صفت کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ صفت کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ اس کا معنی بعینہ مشتق منہ والا ہو لیکن وزن مشتق کا ہو یعنی اس کو مشتق کے وزن کے ساتھ تعبیر کیا جائے یہ تعریف فقط اس صفت پر صادق آتی ہے جو مع وزن الفاعل یا مع وزن المفعول ہو باقی صفات جو ان دو وزن پر نہیں باوجود صفت ہونے کے ان پر تعریف سچی نہیں آ رہی کیونکہ ان کو وزن مشتق کے ساتھ تعبیر نہیں کیا جاتا کیونکہ جس کے ساتھ معنی مصدری قائم ہو اس کو بالفاعل یا بالمفعول سے تعبیر کیا جاتا ہے فعل، فعلان، فعل، مستفعل، مفعّل، وغیرہ سے تعبیر نہیں کیا جاتا حالانکہ یہ تمام صفات ہیں، غلیس، متبی، الابيض، یعنی ابیض کا معنی کو یوں تعبیر نہیں کیا جاتا بیاض مع الافعل یا افضل مع الفعل، عطشان کا معنی عطش مع الفعلان، اور، خیر کا معنی خیریت مع الفعل، مستخرج کا معنی استخراج مع المستفعل، اور مدحرج کا معنی درج مع المفعّل، نہیں ہے تو یہ تمام صفات ہیں لیکن تعریف ان پر صادق نہیں آ رہی۔ وان منع ذالک یعنی اگر آپ یہ کہیں کہ نہیں تعریف ان تمام پر سچی آ رہی ہے اور اس طرح تعبیر کرنا بالکل درست ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ اسم ظرف، اسم آلہ کا کیا قصور ہے پھر ان کو بھی صفت میں داخل ہونا چاہئے کیونکہ مقل کا معنی قتل مع المفعّل کرنا یہ ابیض کا معنی بیاض مع الافعل اور مدحرج کا معنی درج مع المفعّل سے زیادہ بعید نہیں ہے تو دونوں تسابوای ہیں اگر وہ سارے خارج ہو جاتے ہیں یہ بھی خارج وہ داخل ہیں تو یہ بھی داخل۔ جواب! اس اعتراض کے دو جواب دینے گئے ہیں (۱) پہلا جواب یہ دیا گیا ہے وزن مشتق سے مراد صرف فاعل و مفعول نہیں بلکہ اس سے مشتق کی حیثیت و شکل مراد ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ صفت وہ ہے جس کا معنی بعینہ مشتق منہ والا ہو مع حیثیت المشتق یعنی شکل و صورت مشتق والی ہو خواہ وہ حیثیت فاعل والی ہو یا مفعول والی خواہ مفعّل والی مستفعل والی، تو اس میں تمام صفات داخل ہو جائیں گی لیکن سوال یہ ہوگا کہ پھر اسم ظرف، مکان، زمان، آلہ بھی صفت میں داخل ہو جائیں گے حالانکہ جمہور ان کو صفت میں داخل نہیں کرتے تو جواب یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک وہ بھی صفت میں داخل ہیں کیونکہ صفت کی تعریف ان پر سچی آ رہی ہے باقی رہے جمہور تو مصنف مقام تحقیق میں جمہور کی مخالفت کر لیتے ہیں جیسے پیچھے موضوع کے مباحث میں مخالفت کی ہے (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ مع وزن المشتق سے وزن جنس المشتق مراد ہیں ائی مشتق کا ان تو جمع صفات از جنس اسم فاعل و المفعول ہیں بخلاف زمان، مکان، آلہ کے ان کے اوزان از جنس صفات مشتقہ نہیں۔ قوله ہما ای العلم واسم الجنس اما مشتقان اولا غرض توضیح متن! علم، اور اسم جنس یا مشتق ہوں گے، علم مشتق کی مثال حاتم، اسم جنس مشتق کی مثال مقل۔ دلائل التمثیل یعنی ضارب کی مثال اسم جنس مشتق میں پیش کرنا درست نہیں کیونکہ وہ صفت کی مثال ہے جو کہ اسم جنس کا مقابل و تقسیم ہے لہذا ضارب اسم جنس مشتق کی مثال نہیں بن سکتا یا دونوں مشتق نہ ہوں گے بلکہ جامد ہوں گے علم جامد کی مثال زید اور اسم جنس جامد کی

مثال رجل الاشتقاق مفسر تارة باعتبار العلم اشتقاق کی قسمیں بیان کر رہے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتقاق علمی (۲) عملی اشتقاق علمی، یعنی جو صرف علم کی حد تک ہو اس سے صرف اشتقاق کا علم حاصل ہوگا کوئی تصرف و عمل نہیں ہوگا اعتدال میں تعریف یہ ہے کہ ان تجد بین اللفظین تناسباً یعنی دو لفظوں میں اصل معنی اور حروف ترکیبہ میں تناسب پائیں اور علمی درجہ میں ایک کو دوسرے کی طرف رد کریں جس کو رد کر رہے ہیں یہ مشتق اور جس کی طرف کیا جا رہا ہے وہ مشتق منہ ہے تو یہ صرف علمی حد تک ہے اس میں عمل کو کوئی دخل نہیں ہے اس لیے اس کو اشتقاق علمی کہتے ہیں۔ اشتقاق عملی، وہ ہے جس میں عمل اور تصرف کو دخل ہے اس کی تعریف یہ کی ہے **هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه الخ** یعنی ایک لفظ سے دوسرا لفظ پکڑیں جو پہلے کے ساتھ حروف اصلیہ اور ترتیب میں مناسبت رکھتا ہو اور اس لفظ کو دال قرار دیں ایسے معنی پر جو لفظ دال کے معنی کے ساتھ مناسبت رکھتا ہو تو لفظ ماخوذ کو مشتق اور ماخوذ منہ کو مشتق منہ کہا جاتا ہے۔ **ولا يخفى ان العلم** یہاں سے تفتازانی وضاحت کر رہے ہیں کہ علم کی سمجھ دو قسمیں بیان کی گئی ہیں مشتق جاد تو علم اپنے علمی معنی کے اعتبار سے مشتق نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں وہ ذات مسمیٰ پر دلالت کرتا ہے اس میں معنی کا لحاظ نہیں ہوتا البتہ اپنے معنی اصلی جنسی کے اعتبار سے مشتق ہو سکتا ہے تو ہیئتاً مشتق اسم جنس ہی ہوتا ہے۔ **قوله ان ارید منه المسمی بلا قید فمطلق** شارح تفتازانی مصنف پر اعتراض کر رہے ہیں کہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق سے مراد نفس مفہوم و مسمیٰ ہوتا ہے فرد مراد نہیں ہوتا یعنی مطلق کی وضع نفس مفہوم و مسمیٰ کیلئے ہے نہ کہ فرد کیلئے حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ مطلق کی وضع فرد غیر معین یا فرد منتشر کیلئے ہوتی ہے للقطع سے دلیل بیان کی ہے کہ یقینی بات ہے فقریر رقبۃ سے مراد فرد غیر معین کی تحریر ہے کہ مفہوم رقبۃ کی تحریر جواب اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مطلق کی اصل وضع تو نفس مسمیٰ مفہوم کیلئے ہوتی ہے لیکن پھر قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں نفس مسمیٰ من حیث مسمیٰ مراد نہیں بلکہ اس کا کوئی فرد مراد ہے لہذا مصنف کی تعریف درست ہے۔ **قوله فہی ما وضع** **لما كان الخارج** مقصد عبارت یہ ہے کہ مصنف نے تقسیم کے دوران کہا بعض افراد معین مراد ہوں تو اس کو معبود کہتے ہیں اور بعض افراد منکر مراد ہوں تو اس کو نکرہ کہتے ہیں تو اس تقسیم سے جو کچھ حاصل ہوا ہے وہ بعض اقسام نکرہ اور بعض معرفہ ہیں یہ تقسیم جمیع انواع نکرہ اور معرفہ کو شامل نہیں ہے مثلاً وہ نکرہ جو فرد میں استعمال نہیں ہو رہا بلکہ نفس مسمیٰ میں استعمال ہو رہا ہے وہ اس تقسیم میں درج نہیں ہے اسی طرح معرفہ میں صرف معبود کا ذکر ہے باقی کسی قسم کا نہیں اس لیے مصنف نے نکرہ کی عمومی تعریف کر دی ما وضع لشیء لابعینہ اب شیء لابعینہ عام ہے خواہ فرد ہو خواہ مفہوم و نفس مسمیٰ ہو اسی طرح معرفہ کی تعریف کر دی تاکہ جمیع اقسام معرفہ کو شامل ہو جائے۔ **قوله عند الاطلاق للسامع** غرض تو منہج متن! کہ عند الاطلاق اور السامع یہ دو قیدیں معرفہ اور نکرہ کی تعریف میں مصنف نے لگائی ہیں لیکن تفتازانی اشکال کر رہے ہیں کہ دونوں قیدیں صحیح نہیں ہیں بلکہ نکرہ

اور معرفہ کی عمدہ تعریف یہ ہے کہ معرفہ وہ ہے جس کی وضع اس لئے کی جائے کہ اس کی استعمال کسی شئی معین میں ہو اور نکرہ وہ ہے جس کی وضع اس لیے ہو کہ اس کی استعمال کسی غیر معین شئی میں ہو تو معرفہ اور نکرہ میں تعین اور عدم تعین اعتبار ولالت اور وضع کے لحاظ سے ہوتا ہے اس میں وضع کے علاوہ حالت اطلاق اور حالت سامع کا اعتبار نہیں ہوتا مثلاً کسی نے جائی رجل: کہا تو ہو سکتا ہے قرآن کی وجہ سے یہ رجل سامع کے ہاں بھی معین ہو جس طرح متکلم کے ہاں معین ہے لیکن بایں ہمہ یہ نکرہ کہلائے گا کیونکہ وضع اور دلالت لفظ کے اعتبار سے یہ تعین نہیں ہے معلوم ہوا کہ حالت اطلاق اور للسامع کا تعین اور عدم تعین میں کوئی دخل نہیں ہے۔ جواب! جواب یہ ہے کہ عند الاطلاق للسامع سے مصنف کی مراد بھی یہی استعمال ہے تو مصنف کی تعریف کا خلاصہ یہ ہوگا کہ معرفہ وہ ہوتا ہے جس کی وضع کے نزدیک اس کی تعین عند السامع معتبر ہے اور نکرہ کی وضع ایسی چیز کیلئے ہوتی ہے کہ وضع کے نزدیک اس کی تعین للسامع بوقت استعمال معتبر نہیں ہوتی تو مصنف کی تعریف احسن ہے **قوله واعلم انه** **يجب يريد** غرض توضیح متن! مقصد یہ ہے کہ ان اقسام مذکورہ کا ایک دوسرے سے تمایز باعتبار ذات نہیں ہے بلکہ حیثیات اور اعتبارات کے لحاظ سے ہے اور حیثیتیں جو امتیاز کا ذریعہ ہیں کبھی ایک دوسرے کے متافی نہیں ہوتیں بلکہ وضع لکثیر جیسے معنی کثیر کیلئے وضع کثیر ہونا جو مشترک میں معتبر ہے اور جیسے معنی واحد کے افراد کیلئے وضع واحد کا ہونا جیسے عام میں ہوتا ہے ان دو حیثیتوں میں منافات نہیں ہے جیسے لفظ العیون بایں حیثیت کہ عین جاریہ کے جمع افراد کیلئے موضوع وضع واحد ہے تو عام ہے اگر بایں حیثیت دیکھیں کہ معانی متعددہ عین جاریہ عین باصرہ، شمس، و ذہب، کیلئے موضوع ہے اوضاع کثیرہ متعددہ کے ساتھ تو مشترک ہے تو ایک ہی لفظ میں مشترک عام جمع ہو گئے کئی حیثیتیں مختلفیں **وقد يتنافيان** مقصد یہ ہے کہ کبھی حیثیتیں میں متافی ذاتی ہوتی ہے جیسے عام خاص، عام کی وضع افراد کثیر غیر محصور کیلئے ہوتی ہے اور خاص کی کثیر محصور کیلئے یہ دونوں حیثیتیں متنافی ہیں ایک لفظ میں جمع نہیں ہو سکتیں۔ **اما ما ذکر** یعنی یہ جو ذکر ہوا ہے کہ نکرہ موصوفہ من وجہ عام ہوتا ہے من وجہ خاص تو شبہ ہوا کہ عام خاص ایک لفظ میں جمع ہو رہے ہیں حالانکہ تم کہتے تھے نہیں ہو سکتے تو شارح کہتے ہیں اسکا جواب عنقریب آجائے گا۔ **والکلام بعد موضع نظر** مقصد یہ ہے کہ اس تقسیم کے اقسام کی تقریر و تمییز کے بارے میں ہم نے بہت کوشش اور تکلف کیا ہے لیکن اس کے باوجود مصنف کی کلام ابھی تک محل نظر محل تدبر ہے پوری طرح وضاحت نہیں ہو سکی۔

﴿تمت بحمد رب العالمین﴾



ہماری مطبوعات

گلدستہ تقریریں بخاسی

افادات استاذ العلماء **عبدالرحمن جانی** صاحب

مرتب! سید طارق علی شاہ ہزاری

رابطہ مولوی محمد مرسلین 0300-7307166

تحفہ جامی لحل شرح ملا جامی

افادات

استاذ العلماء حضرت مولانا **عبدالرحمن جانی** صاحب

رابطہ مولوی سعد الرحمن 0300-7483488

تسهيل الغايه لحل شرح الوقايه

مولف! استاذ العلماء **عبدالستار** صاحب استاذ الحديث دار العلوم کبیر والا

رابطہ مولوی محمد مرسلین 0300-7307166

ارشاد النور و شرح هداية النور

مولف! حضرت مولانا **ارشاد احمد** صاحب

مدیر شیخ الحدیث دار العلوم کبیر والا

رابطہ مولوی محمد مرسلین 0300-7307166

عنبر الیم فی تفسیر عم

افادات استاذ العلماء **عبدالرحمن جانی** صاحب

شیخ الحدیث جامعہ دار العلوم رحیمہ ملتان

رابطہ مولوی محمد مرسلین 0300-7307166

تحفة المنظور اردو شرح مرقات

مولف! حضرت مولانا **سراج الحق** صاحب استاذ الحديث دار العلوم کبیر والا

رابطہ مولوی محمد مرسلین 0300-7307166

سراج المنطق اردو شرح ایسا غوجی

مولف حضرت مولانا **سراج الحق** صاحب استاذ الحديث دار العلوم کبیر والا

رابطہ مولوی محمد مرسلین 0300-7307166

خطبات ابن الحسن

مرتب مولانا محمد بنیامین النور صاحب

مولوی محمد دانش چلمی 0300-5805036

اداة التصنيف جامعہ حفصہ لبنات الاسلام جھنگ موڑ مظفر